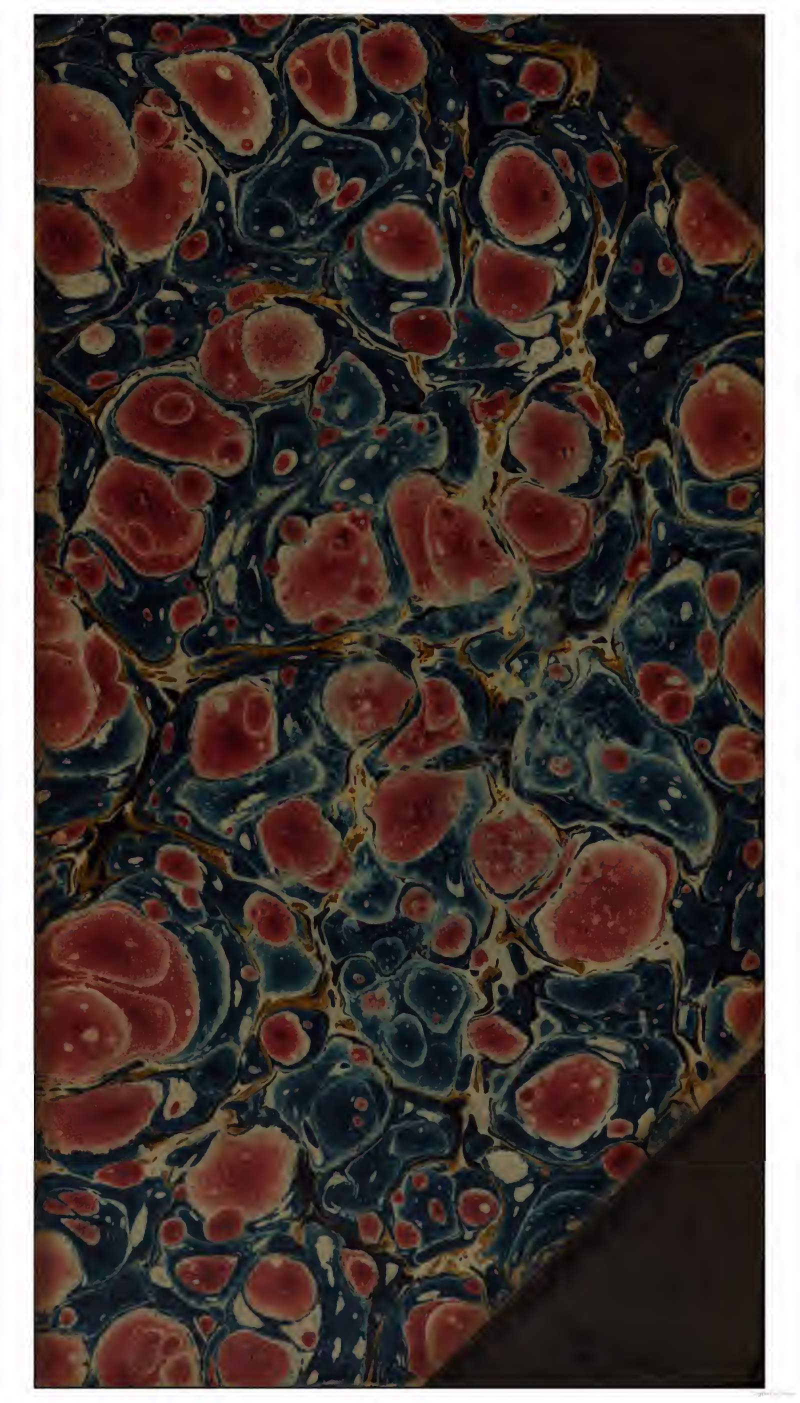
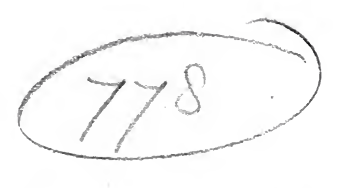
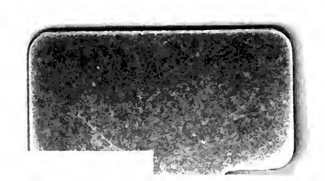
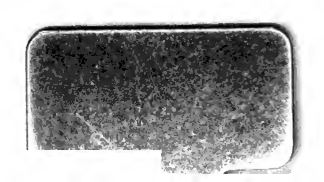



778







Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. I. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

1 8 6 2.

Fünfunddreißigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1862.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

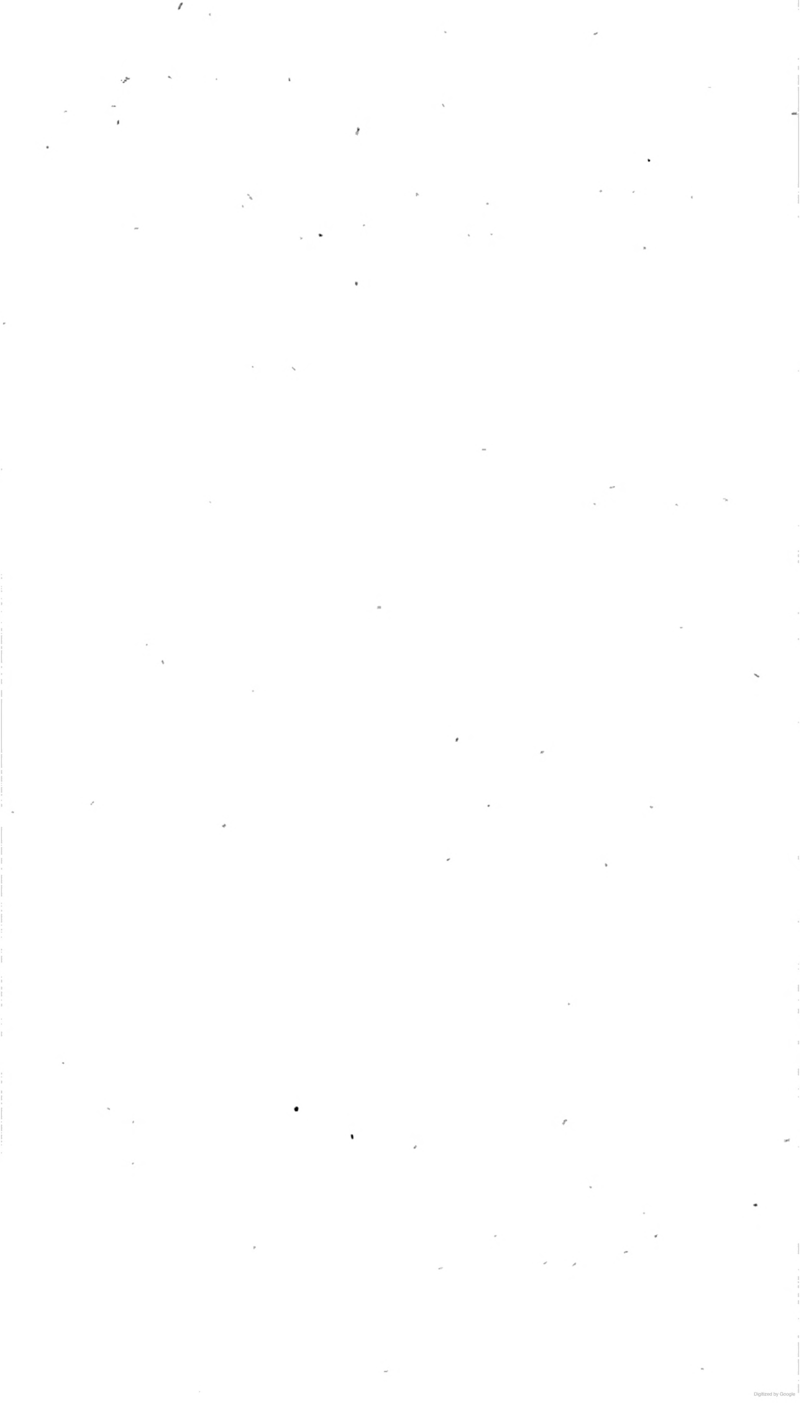
von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.



Jahrgang 1862 erstes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1862.



Abhandlungen.



1.

Das allgemeine Priesterthum als Princip und Grundlage der evangelischen Kirchenverfassung.

Von

D. K. Bähr.

Daß gegenwärtig alle diejenigen Theologen und Kirchenrechtslehrer, welche die thätige Betheiligung der Nichtgeistlichen bei der Leitung und Verwaltung des Kirchenwesens in geringerem oder größerem Umfange für nothwendig erachten, sich dafür auf das allgemeine Priesterthum berufen und von diesem überhaupt als Grundlage der evangelischen Kirchenverfassung ausgehen, ist eine Thatsache, die keiner näheren Nachweisung bedarf. Die folgende Erörterung, um dieß gleich von vorneherein aufs bestimmteste zu erklären, beabsichtigt keineswegs, jene thätige Betheiligung der Nichtgeistlichen zu bestreiten, wohl aber will sie untersuchen, ob dieselbe mit Recht aus dem allgemeinen Priesterthume hergeleitet und letzteres als Princip für die Verfassung der evangelischen Kirche aufgestellt werden kann, oder ob für diese nicht vielmehr eine andere Grundlage zu suchen ist.

In dem allgemeinen Priesterthum erblickt man einerseits einen entschiedenen Gegensatz gegen die Hierarchie der römischen Kirche. Ist das Priesterthum „allgemein", so kommt es keinem besonderen, durch verschiedene Weihegrade in sich abgestuften und gegliederten, zuletzt im Papste gipfelnden Priesterstande zu, die große Scheidewand zwischen Klerus und Laien fällt weg und damit zugleich die ganze hierarchische Verfassung. Andererseits schließt man daraus für die evangelische Kirche so: Wenn alle

Christen Priester sind, so haben sie auch alle gleiche Rechte innerhalb der Kirche; wohl muß es um der Ordnung willen in der Kirche verschiedene Aemter und leitende Thätigkeiten geben, aber an diese haben Alle das Recht, denn sie sind nichts Anderes als die Bethätigung des Priesterthums, von der Keiner ausgeschlossen werden kann und darf; die evangelische Kirche ist keine Geistlichkeitskirche, sie hat wohl Geistliche, denen die Verkündigung des göttlichen Wortes und die Verwaltung der Sacramente obliegt, die aber keineswegs über der Gemeinde stehen und in keinem anderen Sinne Priester sind, als alle Gemeindeglieder; so gewiß alle Christen Priester sind, so gewiß steht ihnen allen auch das Recht zu, sich bei der Leitung und Verwaltung der Kirche thätig zu betheiligen. Darauf muß daher zuletzt die ganze Verfassung und Organisation der evangelischen Kirche beruhen.

Für diese Auffassung beruft man sich auf die heilige Schrift, welche klar und deutlich das Priesterthum aller Christen lehre. Bei einer so höchst wichtigen Sache sollte man nun vor Allem untersuchen, ob diese Berufung guten und festen Grund hat, somit sorgfältig erörtern, ob die betreffenden Schriftstellen auch wirklich das aussagen, was man als durch sie bewiesen annimmt. So viel aber über das allgemeine Priesterthum geredet und geschrieben wird, so wenig bekümmert man sich meist gerade darum; auffallend selten lassen sich die Theologen, deren Sache es doch zunächst wäre, auf eine genauere exegetische Erörterung ein; in der Regel begnügen sie sich mit einer mehr erbaulichen Auslegung. Es dürfte daher durchaus nicht überflüssig erscheinen, die biblischen Stellen nicht sowohl im Allgemeinen, als zu dem besonderen hier fraglichen Zwecke in Betracht zu ziehen.

Die Hauptstelle ist bekanntlich 1 Petr. 2, 5. und 9: „Bauet euch als die lebendigen Steine, ein geistliches Haus, ein heiliges Priesterthum, zu opfern geistliche Opfer, die Gott angenehm sind, durch Jesum Christum . . . Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden deß, der euch berufen hat von der Finsterniß

zu seinem wunderbaren Licht." Hierzu kommen folgende ziemlich gleichlautende Stellen aus der Offenb. Joh., Cap. 1, 6: „Der uns hat zu einem Königreich und Priestern gemacht Gotte und seinem Vater"; 5, 10: „Und hat uns unserm Gott zum Königreich und Priestern gemacht und wir werden Könige sein auf Erden"; 20, 6: „Ueber solche hat der andere Tod keine Macht, sondern sie werden Priester Gottes und Christi sein und mit ihm regieren tausend Jahre." Dieß sind sämmtliche Stellen des N. T., in denen des allgemeinen Priesterthums Erwähnung geschieht.

Wenden wir uns zuerst zu der Hauptstelle, als der ausführlicheren, so ist vor Allem darauf zu achten, daß der Apostel Petrus seine Worte Cap. 2, 9. aus 2 Mos. 19, 4—6. entlehnt hat. Dort wird die feierliche Erwählung des Volkes Israel zum Bundesvolk erzählt, bei der Jehova spricht: „Wenn ihr meiner Stimme gehorchet und meinen Bund bewahret, so sollt ihr mir ein Eigenthum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein, und ihr sollt mir sein ein Königreich der Priester und ein heiliges Volk." Was hier vom Volke des alten Bundes gesagt ist, trägt der Apostel auf die an Christum gläubig Gewordenen, d. i. auf das Volk des neuen Bundes, über; er will sagen: Durch euern Austritt aus der Gemeinschaft mit dem alten Bundesvolke habt ihr nichts verloren oder eingebüßt, vielmehr kommt euch Alles, was dort von jenem Volke gesagt ist, in Wahrheit und Wirklichkeit zu; was das Volk Israel *κατὰ σάρκα*, leiblich und äußerlich, ist, das seid ihr *κατὰ πνεῦμα*, geistlich und innerlich; dort ist nur die *σκιά*, der Schatten (Hebr. 10, 1.), das Vorbild, hier die Sache, die Erfüllung und das Wesen. Während Israel äußerlich aus allen Völkern ausgesondert und ein durch leibliche Geburt bedingtes „Geschlecht" war, hat euch Gott innerlich berufen und auserwählt; nicht in Folge euerer leiblichen Geburt, sondern weil ihr „wiederum geboren seid aus unvergänglichem Samen" (Cap. 1, 23.), gehört ihr zum wahren Volke Gottes, zum heiligen Volke, zum Königreiche der Priester. Wessen sich jenes

Volk rühmt, das bedürft ihr nicht mehr, denn ihr habt es in unendlich höherem Sinne. Die von materiellen Steinen erbaute „Wohnung Jehova's" könnt ihr entbehren, denn ihr seid selbst als die lebendigen Steine zum geistlichen Hause erbaut, „ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes, wie denn Gott spricht: Ich will in ihnen wohnen" (2 Kor. 6, 16.); ingleichen bedürft ihr des levitischen Priesterthums und seiner leiblichen Opfer nicht mehr, denn ihr habt an Christo den wahren und einigen Hohenpriester in Ewigkeit (Hebr. 6, 20.), der euch mit seinem theueren Blut erlöst (1 Petr. 1, 19.) und mit Gott versöhnt hat; ihr habt daher keine leiblichen (Thier-) Opfer, sondern nur geistliche Opfer durch Christum zu bringen, und diese Opfer sind Gott angenehm; das ist das wahre „heilige Priesterthum". Daß dieß der Sinn der ganzen apostolischen Stelle ist, wird und kann Niemand in Abrede stellen. Der allgemeine Grundgedanke, auf dem alles Einzelne in ihr beruht, ist die Verschiedenheit des alt- und neutestamentlichen Verhältnisses, die darin besteht, daß, was dort leiblich, äußerlich, vorbildlich, hier geistlich, innerlich und wesentlich vorhanden ist. Daraus ergibt sich aber, was für unsern Zweck höchst wichtig, ja entscheidend ist, daß das Priesterthum der Christen gegenüber dem alttestamentlichen als ein geistliches, innerliches aufgefaßt werden muß und nicht auf äußerliche Verhältnisse bezogen werden darf. Das ist gerade der Nerv des apostolischen Gedankens, der sich durch alles Einzelne der ganzen Stelle hindurchzieht und deßhalb scharf im Auge behalten werden muß.

Damit ist aber nun noch keineswegs erklärt, was der Apostel unter dem neutestamentlichen Priesterthum versteht. Da er dasselbe dem alttestamentlichen als dessen Erfüllung gegenüberstellt und überhaupt durch dieses veranlaßt ist, von einem Priesterthume der Christen zu reden, so kann letzteres nicht richtig verstanden werden, ohne auf die Bedeutung des ersteren näher einzugehen. Wir haben daher nothwendig zuerst die angeführte Stelle 2 Mos. 19., welcher der Apostel seine Worte entlehnt, ins Auge zu fassen.

Wenn das Volk Israel bei seiner Erwählung zum besonderen

Eigenthumsvolk Gottes zugleich als „Priesterkönigreich“ (ממלכת כהנים) und „heiliges Volk“ bezeichnet wird, so will dieß in keinem Falle sagen: in diesem Volke gibt es keinen besonderen Priesterstand, vielmehr sollen Alle, die zu ihm gehören, gleichberechtigt sein, das Priesterthum zu bekleiden und die priesterlichen Geschäfte zu verrichten. Denn gerade der mit dem Volke geschlossene „Bund“, das mosaische Gesetz, ordnet ja erst einen besonderen Priesterstand an. Aus dem ganzen Volke wurde dazu ein besonderer Stamm, Levi, und aus diesem Stamme wiederum eine besondere Familie, Aaron, erwählt. Nur wer zu dieser Familie gehörte, sollte und durfte Priester sein und priesterliche Functionen verrichten. Mit welch' unerbittlicher Strenge darauf bestanden ward, zeigt die Geschichte Korah's und der Seinigen (4 Mos. 16, 1 ff.). Diese nahmen das Priesterthum, d. h. das Recht, Priester zu sein, in Anspruch, indem sie erklärten: „Die ganze Gemeinde, Alle sind heilig und Jehova ist unter ihnen; warum erhebet ihr (Moses und Aaron) euch über die Gemeinde Jehova's?“ Darauf erwiederte Moses: „Morgen wird Jehova kund thun, wer sein sei, wer heilig sei und ihm opfern soll; welchen er erwählet, der soll ihm opfern.“ Jehova entschied gegen Korah, der mit seinem Anhang als Aufrührer fiel. Das Vorhandensein des levitischen Priesterthums innerhalb des Priesterkönigreichs und heiligen Volkes legt das entschiedenste Zeugniß dafür ab, daß letztere Ausdrücke nicht in dem Sinne verstanden werden dürfen, als seien Alle zum Priesterthum gleichberechtigt, wie Korah wollte; man ist daher genöthigt, das Wort „Priester“ in dieser Verbindung in einem allgemeineren Sinne aufzufassen. Das hebräische כהן heißt eigentlich und ursprünglich: Einer, der „nahe“ ist oder „nahe“ steht, und wird daher mehrmals auch von Solchen gebraucht, die nicht Priester sind, wie 1 Chron. 18, 7.; 2 Sam. 8, 18. 20, 26.; 1 Kön. 4, 2.; 2 Kön. 10, 11., wo damit die höchsten Staatsbeamten des Königs bezeichnet werden, weil diese ihm, dem Bilde und Stellvertreter Gottes, am nächsten stehen. Die eigentlichen Priester sind gewissermaßen die Beamten Gottes und heißen darum vorzugsweise und schlechthin כהנים, d. i. die Nahen; 2 Mos. 19, 22. führt dieß Wort den erklärenden

Zusatz mit sich: הנגשים אל־יהוה, d. i. die sich Jehova nahen; Ezech. 42, 13. steht dabei: אשר קרבים ליהוה, d. i. welche Jehova nahe sind; öfter heißen die Priester geradezu קרובים, d. i. die Nahenden (3 Mos. 10, 3. 21, 17. 21. 23.). Das specifisch priesterliche Geschäft, das Opfern, wird fast ständig durch הקריב, d. i. „Nahebringen" (nämlich Jehova), bezeichnet, und der allgemeinste Name für Opfer ist קרבן. Hiernach heißt also Priestersein so viel als Jehova „nahe" stehen und eben darum berufen und befähigt sein, das, was ferne von ihm ist, ihm nahe zu bringen, also die Gemeinschaft und Verbindung mit ihm zu vermitteln; das Wesen und die Bedeutung des Priesterthums ist Vermittelung der Gemeinschaft mit Gott a). Wenn nun das Volk Israel bei seiner Erwählung aus allen Völkern diesen gegenüber das Königreich der Priester und das heilige Volk (wer heilig ist, ist Priester, 4 Mos. 16, 5.) genannt wird, so ist damit gesagt, daß es zu denselben in einem analogen Verhältnisse steht, wie zu ihm selbst der aus ihm erwählte Stamm, resp. die Familie der Priester; es ist das Mittlervolk. Dieses Volk hat Gott sich „nahe" gestellt, damit durch es alle Völker „nahe" gebracht würden; der Bund, den Gott mit ihm geschlossen, die Verbindung, in die er mit ihm getreten, hat zum letzten Ziele die Gemeinschaft aller Völker mit Gott und damit ihr Heil, wie dieß die Verheißung ausspricht: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde", und der Herr sagt: „Das Heil kommt von den Juden." Die welthistorische Bestimmung Israels war, Priester zu sein für alle Völker, und diese Bestimmung hat es auch erreicht.

Wenn nun der Apostel die Prädicate des auserwählten Bundesvolkes der Christenheit zueignet, so thut er dieß zufolge des in dem göttlichen Rathschlusse und Heilsplane begründeten Verhältnisses zwischen dem alten und neuen Bunde überhaupt; jener ist ihm Verheißung, dieser Erfüllung: von dem Heil und der künftigen Gnade haben die Propheten geweissagt, beides ist nun im Evangelium vorhanden und verkündigt; vgl. Cap. 1,

a) Vgl. meine Symbolik des mos. Cultus, II. S. 14 ff.

10—12. Als die Zeit erfüllet war, ging aus dem alten auserwählten Bundesvolke der hervor, auf den dieser Bund mit seinem Gesetz und seinen Verheißungen und das ganze Volk selbst mit seiner Geschichte hinwies und abzielte, in dem der ganze göttliche Heilsplan seinen Mittelpunct hat, Jesus Christus, der wahre und einige Mittler zwischen Gott und den Menschen, der alle wahre und wirkliche Gemeinschaft zwischen beiden vermittelt und darum die Quelle alles Heils ist. Dieß ist er aber namentlich dadurch geworden, daß er unsere Sünden selbst geopfert (getragen) hat an seinem Leibe auf dem (das) Holz (Cap. 2, 24.). Darum heißt er auch Hoherpriester, der mit einem Opfer in Ewigkeit vollendet hat, die geheiligt werden (Hebr. 5. und 10.). Die Bedingung aber, unter welcher wir an seiner Vermittlung und an seinem Heil Theil haben, ist nicht mehr, wie im alten Bunde, irgend etwas Aeußerliches, Leibliches, Geburt, Abstammung, Beschneidung u. s. w., sondern etwas rein Innerliches, Geistliches, nämlich der Glaube, durch den wir wiederum geboren werden (Cap. 1, 20—23.). Darum sind nunmehr nicht mehr die, welche leiblich von Abraham abstammen, sondern die des Glaubens Abraham's sind, die Gläubigen an Christum, das wahre und rechte Eigenthumsvolk Gottes; vgl. Röm. 4, 16—25.; Gal. 3, 6—29. Ganz besonders aber verdient hier die Stelle Ephes. 2, 13. Beachtung, wo der Apostel an die Heidenchristen schreibt: „Nun aber, in Christo Jesu seid ihr, die ihr weiland ferne waret, nahe geworden durch das Blut Christi. Denn Er ist unser Friede, der aus beiden Eines hat gemacht und hat abgebrochen des Zaunes Zwischenwand, die Feindschaft, indem er durch sein Fleisch das Gesetz, in Geboten und Satzungen gestellt, wegthat, auf daß er aus den Zweien Einen neuen Menschen in ihm selber schaffte, indem er beide versöhnete mit Gott in Einem Leibe durch das Kreuz und die Feindschaft tödtete durch sich selbst, und ist gekommen, hat verkündiget im Evangelium den Frieden euch, die ihr ferne waret, und denen, die nahe waren, denn durch ihn haben wir beide in einem Geist den Zugang zum Vater." Vor Christo war nur das alte Bundesvolk „nahe" und eben darum das Priestervolk;

durch Christum, insbesondere durch seinen Versöhnungstod am Kreuze sind nun auch, unter der Bedingung des Glaubens an ihn, die Heiden „nahe" geworden; beide mit einander bilden nun ein Volk, welches „nahe" ist, also das wahre, rechte und eigentliche Priestervolk, das heilige Volk. Im alten Bunde hatte nur das levitische Priesterthum den „Zugang" zu Jehova in seinem Heiligthume zum Gnadenthrone, im neuen Bunde ist der Zugang, d. i. das Nahen und Nahebringen, Allen, die an Christum glauben, ermöglicht (Röm. 5, 2.), und es ergeht darum an Alle die Aufforderung: „Lasset uns hinzutreten mit Freudigkeit zu dem Gnadenstuhle, auf daß wir Barmherzigkeit empfangen" (Hebr. 4, 16., vgl. 10, 19 ff.) a).

Wenn nun hieraus schon deutlich hervorgeht, was bereits oben hervorgehoben worden, daß aller Nachdruck darauf liegt, daß das christliche Priesterthum geistlicher, innerlicher Natur ist und in dem Verhältnisse der Gläubigen an Christum, den Mittler und Versöhner, zu Gott besteht, so wird dieß noch vollends außer allen Zweifel gesetzt durch den vorausgehenden V. 5., auf den sich V. 9. zurückbezieht: „Bauet euch zum heiligen Priesterthume, zu opfern (darzubringen) geistliche Opfer (*πνευματικὰς θυσίας*) Gotte angenehm durch Jesum Christum." Damit ist ausdrücklich angegeben, was das Geschäft, die Aufgabe des christlichen Priesterthums ist; Priester sind die Gläubigen, insofern sie geistliche Opfer Gotte darbringen; Priester und Opfer sind unzertrennlich von einander, der priesterliche Beruf besteht wesentlich und vorzugsweise im Opfern, im alten Bunde leiblich, im neuen Bunde geistlich. Der Apostel stellt also nicht den Gegensatz auf: im alten Bunde war das Priesterthum an einen besonderen Stamm und Stand geknüpft, im neuen dagegen sind Alle ohne Unterschied Priester; vielmehr besteht der Gegensatz darin, daß im alten Bunde das Priesterthum durch leibliche, äußerliche Verhältnisse und Dinge bedingt war, im neuen Bunde dagegen durch den Glauben an Christum bedingt

---

a) Vgl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, S. 158 ff.

ist und es mit geistlichen Opfern zu thun hat. Was dieß nun für Opfer sind, ist hier nicht der Ort, näher zu bestimmen; doch mögen Calvin's Worte darüber angeführt werden: Inter hostias spirituales primum locum obtinet generalis nostri oblatio, de qua Paulus XII. ad Rom. cap. Neque enim offerre quicquam possumus Deo, donec illi nos ipsos in sacrificium obtulerimus: quod fit nostri abnegatione. Sequuntur postea preces et gratiarum actiones, elemosynae et omnia pietatis exercitia.

Nicht selten bringt man die Schlußworte von V. 9: „damit ihr verkündiget die Tugenden deß, der euch berufen hat aus der Finsterniß zu seinem wunderbaren Lichte", in unmittelbare Verbindung mit dem „königlichen Priesterthume", dessen Zweck und Beruf damit angegeben sei. So schon und hauptsächlich Luther: „Das gehört einem Priester zu, daß er Gottes Bote ist und von Gott Befehl hat, daß er sein Werk verkündige. Die Tugend, spricht St. Peter, d. i. das Wunderwerk, das euch Gott gethan hat, auf daß er euch vom Finsterniß zum Lichte brächte, sollt ihr predigen, welches das höchste Priesteramt ist. Und also soll euer Predigen gethan sein, daß ein Bruder dem anderen die kräftige That Gottes verkündige . . . Also sollt ihr auch andere Leute unterrichten, wie sie zu solchem Lichte kommen mögen." Allein der Beruf und das Amt der Priester bestand — dafür zeugt das Wort selbst und das ganze mosaische Gesetz — nicht im Lehren und Predigen, sondern im Opfern, wie auch noch V. 5. ausdrücklich angibt. Zudem ist das „Verkündigen" (ἐξαγγέλλειν, nicht wie kurz vorher, Cap. 1, 25., εὐαγγελίζειν) hier offenbar nicht speciell oder allein vom Predigen und Lehren oder Unterrichten zu verstehen, sondern vom Kundthun und Bezeugen durch Wort und That, wie schon Calvin bemerkt: non lingua modo, sed tota vita, und Pott erklärt: „daß ihr einen redenden Beweis der Güte Gottes abgebt"; ἐξαγγέλλειν ist wie διαγγέλλειν = celebrare. Endlich bezieht sich der ganze Zusatz nicht auf nur eines der vier Prädicate: „auserwähltes Geschlecht", „königliches Priesterthum", „heiliges Volk", „Volk des Eigenthums," am

wenigsten gerade allein auf das zweite, sondern auf alle vier mit einander.

Wenden wir uns nun zu den apokalyptischen Stellen, so haben diese besonders das mit einander gemein, daß die „Priester“ immer zugleich auch „Könige“ genannt und beide einander gleichgestellt werden; beides sind sie aber *τῷ θεῷ*. Dieser Dativ erklärt sich aus der oben angegebenen Grundbedeutung von כהנים = קרבים, die Nahestehenden; denn wenn damit eigentliche Priester bezeichnet werden, steht entweder ausdrücklich ליהוה dabei (Ezech. 42, 13. 44, 13.; vgl. 2 Mos. 19, 22.) oder ist doch zu ergänzen, und gleicher Weise wird es, wenn es die höchsten weltlichen Beamten (die dem Könige Nächststehenden) bezeichnet, mit לְ construirt (2 Sam. 20, 26.). Die, welche Christus zu Königen und Priestern *τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ* macht, sind damit ihm am nächsten gestellt, in seine unmittelbare Gemeinschaft erhoben und nehmen dadurch Theil an der göttlichen Herrlichkeit; dieß wird geschehen zur Zeit der Vollendung des Reiches Gottes, wie denn Cap. 5, 10. und 20, 6. ausdrücklich auf die Zukunft hinweist (*ἔσονται ἱερεῖς — βασιλεύσουσι*). König und Priester ist die höchste Stufe und Stellung, die ein Mensch erreichen kann. Der Mensch Jesus Christus wird Cap. 1, 5. und 6. ähnlich wie Hebr. 7, 1 ff. und 8, 1 ff. als der König der Könige und der wahrhaftige Hohepriester, der uns durch sein eigen Blut mit Gott versöhnt und so ihm nahe gebracht, dargestellt; beiderlei Würde ist in ihm aufs höchste und vollkommenste vereinigt und er theilt nun dieselbe auch den Seinen, die er sich erkauft hat (Cap. 5, 9.), mit; sie sollen mit ihm bei Gott sein, Gotte, seinem Vater, nahe stehen und mit ihm herrschen (2 Tim. 2, 12.; Offenb. Joh. 20, 6.; Röm. 8, 17.; 1 Petr. 4, 13.).

Als Ergebniß aus vorstehender Erörterung sämmtlicher neutestamentlicher Stellen, in denen des Priesterthums der Christenheit Erwähnung geschieht, stellt sich Folgendes heraus:

1) Wie der Ausdruck „Priesterkönigreich“ (2 Mos. 19.), vom Volke Israel gebraucht, das Verhältniß dieses Volkes bezeichnet, in welchem es den andern alten Völkern gegenüber zu Gott steht,

der es sich zum Eigenthum erwählt hat, so bezeichnet derselbe Ausdruck 1 Petr. 2, 5. und 9. von der Christenheit gebraucht, das Verhältniß dieser dem alten Bundesvolke gegenüber zu Gott, und zwar nicht im Allgemeinen, sondern speciell dasjenige Verhältniß, in welchem sie vermöge des Glaubens an Christum durch diesen einigen wahren Mittler und ewigen Hohenpriester zu Gott, seinem Vater, steht.

2) So wenig 2 Mos. 19. der Ausdruck „Königreich der Priester“ sich auf die Verfassung und den staatlichen und gesellschaftlichen Organismus des israelitischen Volkes bezieht und beziehen kann, weil ja zugleich ein streng abgeschlossener Priesterstand für dasselbe angeordnet wurde, ebenso wenig kann und darf derselbe auf die Christenheit übertragene Ausdruck auf deren Verfassung und Organisation bezogen und zum Principe der äußeren Gestaltung der Kirche gemacht oder aus ihm die Form des gesellschaftlichen Verhältnisses der Christen unter sich abgeleitet werden.

3) Wenn Petrus das neutestamentliche Priesterthum dem alttestamentlichen gegenüber- und entgegenstellt, so besteht ihm der Gegensatz nicht darin, daß jenes ein „allgemeines“, dieses aber ein auf einen besonderen Stand und Stamm beschränktes sei, vielmehr stellt er dem in Aeußerlichkeiten sich bewegenden, mit leiblichen, thierischen Opfern umgehenden levitischen Priesterthume das christliche als dasjenige entgegen, welches Gott wahrhaft angenehme „geistliche Opfer“ durch Jesum Christum darbringt. Der Ausdruck „geistliches Priesterthum“ ist daher ein schriftgemäßer, der Ausdruck „allgemeines Priesterthum“, welcher der jetzt angenommene und übliche ist, findet sich nirgends in der Schrift.

4) Dadurch, daß der Apostel die Christenheit als das wahre heilige und königliche Priesterthum bezeichnet, stellt er sie zwar hoch über das alte Bundesvolk und räumt ihr ein großes Vorrecht vor diesem Gott gegenüber ein, allein er will damit nicht die Rechte hervorheben, welche alle Christen innerhalb ihres gesellschaftlichen Verbandes haben, vielmehr faßt er das christliche Priesterthum als eine große Pflicht und Verbindlichkeit auf, die

darin besteht, geistliche Opfer darzubringen und die großen Thaten der Erlösung und Errettung durch Wort und Leben zu verkünden.

5) Da das Priestersein mit dem Königsein und Herrschen verbunden ist und beides zusammengehört, so kann jenes nicht auf etwas bezogen werden, worauf dieses zu beziehen unmöglich ist. Soll das Priesterthum Aller Princip der Verfassung der Gemeinde oder Kirche sein, so müßte eben so gut auch ein Königthum Aller in der Kirche statuirt werden, was Niemanden in den Sinn kommen wird. Das König- und Priestersein wird in seiner vollen Wahrheit und Wirklichkeit erst in der Vollendung des Reiches Gottes, im Himmel, eintreten; darum kann das Eine so wenig wie das Andere bei der Verfassung und Organisation der noch auf Erden kämpfenden und noch nicht triumphirenden Kirche Anwendung finden.

Wie ist es nun bei so klarem, unbestreitbarem Sinne der biblischen Stellen gekommen, daß dennoch gegenwärtig Theologen und Juristen von ganz verschiedener Richtung und Gesinnung in dem „allgemeinen Priesterthume“ die Grundlage der evangelischen Kirchenverfassung anerkennen und aus ihm namentlich die Betheiligung der „Laien“ am Kirchenregiment und überhaupt an der Leitung und Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten begründen? Dieß erklärt sich nur, wenn man in Erwägung zieht, wie die Kirche in den verschiedenen Zeiten ihrer Entwickelung über das Priesterthum aller Christen in seinem Verhältnisse zur Kirchenverfassung dachte.

Die Anfänge einer Gemeinde- und Kirchenverfassung finden sich schon im apostolischen Zeitalter; dahin gehören die Wahl der Diakonen, die Einsetzung von Presbytern und Episkopen (Apg. 6, 3. 14, 23.; 1 Tim. 3, 1. u. s. w.), aber nicht im Entferntesten werden diese Anordnungen mit dem Priesterthum aller Christen in eine Beziehung gebracht, geschweige daraus hergeleitet. Eben so wenig geschieht dieß im Zeitalter der apostolischen Väter. Die für die älteste Gemeinde- und Kirchenverfassung so wichtigen Briefe des Ignatius, mögen sie auch den neueren Untersuchungen zufolge erst in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehören, erwähnen das Priesterthum aller Christen

gar nicht, vielmehr tritt bekanntlich in ihnen die Stellung des Bischofs so stark hervor, daß sie wohl eher die Hierarchie anbahnen, als das allgemeine Priesterthum, von dem sie gänzlich schweigen, befürworten. Je mehr überhaupt bis zum fünften Jahrhundert der Klerus das alttestamentliche, levitische Priesterthum nachbildete, desto weniger konnte der Gedanke, daß Alle Priester seien, zur Anerkennung kommen und eine praktische Folge haben. Die Zeiten des Papstthums mit seiner ausgebildeten Hierarchie waren natürlich am weitesten davon entfernt, ein allgemeines Priesterthum anzuerkennen oder geltend zu machen. Erst die Reformation, die vor Allem ein Kampf gegen das römische Priesterthum, und was damit zusammenhing, war, stellte diesem Priesterthum das Priesterthum aller Christen unter Berufung auf die obigen Schriftstellen entgegen; ganz besonders that dieß in der entschiedensten und kräftigsten Weise Luther. Hier nur einige der stärksten Aeußerungen: „Gar alle Christen sind Priester und alle Priester Christen, und sei eine verfluchte Rede, wo man sagen wollte, ein Priester wäre ein ander Ding, denn ein Christ ist . . . . Dieß sind aber die priesterlichen Aemter alle: lehren, predigen, taufen, segnen oder das Sacrament des Altars reichen, binden und auflösen von Sünden, bitten für die Andern, richten über alle andere Lehre und Geist.“ — „Es ist unter den Christen kein Oberster, denn nur Christus selber und allein. Und was kann da für Obrigkeit sein, da sie Alle gleich sind und einerlei Recht, Macht, Gut und Ehre haben, dazu Keiner begehrt, des Andern Oberster zu sein, sondern ein Jeglicher will des Andern Unterster sein.“ — „Unsere angeborene und erbliche Priesterschaft wollen wir ungenommen, ungehindert und unverdunkelt haben.“ — Er hofft, es werde kommen „die fröhliche Freiheit, in welcher wir uns Alle gleich mit allen Rechten erkennen“; in einer besonderen Schrift sucht er nachzuweisen, „daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen“ a). Damit

---

a) Luther's Werke, walch. Ausg. X. S. 1814. 465. XIX. S. 1535. 141. X. S. 1844.

aber wollte Luther durchaus nicht das geistliche Amt aufgehoben wissen oder es Allen und Jeglichen ohne Weiteres einräumen, vielmehr spricht er sich dagegen fast eben so stark aus. Die Laien- und Winkelprediger nennt er „rechte Diebe" und ruft ihnen zu: „Entweder beweiset den Beruf und Befehl zu predigen oder kurzum stillgeschwiegen und das Predigen verboten, denn es heißt ja ein Amt, ja ein Predigtamt"; und ferner: „Sollte man leiden, daß ein fremder Landläufer daher schleichen möchte oder ein Bürger unberufen sich in den Rath drängen wollte, den Bürgermeister zu strafen oder meistern? Da würde nichts Gutes aus; man müßte ihn beim Kopfe nehmen und Meister Hansen befehlen, derselbe würde ihn wohl lehren, wo er sitzen soll. Viel weniger ist zu leiden, daß in einen geistlichen Rath, das ist ins Predigtamt oder der Propheten Sitz, ein fremder Schleicher sich dränge oder ein Laie unberufen sich des Predigens unterwinde in seiner Pfarrkirche. Will Gott außer und über solche Ordnung der Aemter und Berufung etwas Sonders machen und Einen erwecken über die Propheten, das wird er mit Zeichen und Thaten beweisen, wie er die Eselin ließ reden und den Propheten Bileam, ihren Herrn, strafen. Wo er das nicht thut, da sollen wir's halten und lassen bleiben bei den geordneten Aemtern und Befehl. Lehren sie nicht recht, was gehet dich das an? Darfst du doch nicht Rechenschaft dafür geben." Endlich: „Weil wir Alle gleich Priester sind, muß sich Niemand selbst hervorthun und sich unterwinden, ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu thun, deß wir Alle gleiche Gewalt haben; denn was gemeine ist, mag Niemand ohne der Gemeine Willen und Befehl an sich nehmen" a). Man darf hierbei nicht vergessen, daß Luther kein größeres Recht und keine höhere Pflicht kannte, als frei und lauter das Evangelium zu predigen; dieß stellt er sogar entschieden über die Verwaltung der Sacramente: „Das Wort Gottes ist das größte, nöthigste und höchste Stück in der Christenheit, denn die Sacramente ohne das Wort nicht sein können, aber wohl das Wort ohne die Sacramente, und zur Noth Einer ohne Sacrament, aber nicht ohne

a) Luther's Werke, XX. S. 2083.

das Wort kann selig werden" a). Gerade nun jenes Recht und jene Pflicht waren es, die der geweihte römische Priesterstand am wenigsten ausübte; deßhalb verwirft ihn Luther und hebt hervor, daß Predigen „das höchste Priesteramt" sei und daß zu diesem Priesteramte jeder Christ ohne Unterschied das Recht habe, jedoch dazu von der Gemeinde oder der Obrigkeit förmlich und ordnungsmäßig berufen werden müsse b). Es ist klar, daß zu dieser Auffassung der Gegensatz gegen das römische Priesterthum veranlaßte. Hatte nun auch Luther darin vollkommen Recht, daß er gegen den besonderen Priesterstand und das fortwährende Mittleramt das Priesterthum aller Christen geltend machte, so traf er doch das Richtige nicht, wenn er das Priestersein ins Predigen setzte und Priesterthum mit Predigtamt identificirte. Dagegen spricht, wie oben bemerkt wurde, der ganze Zusammenhang der petrinischen Stelle, die ausdrücklich das Darbringen geistlicher Opfer als das Wesen des neutestamentlichen Priesterthums bezeichnet und eben darein, nicht aber ins Predigen, das gar keine Function des alttestamentlichen Priesterthums war, die Analogie mit diesem setzt. Am wenigsten verträgt sich Luther's Auffassung mit den Stellen der Offenbarung, die das König- und Priestersein in die Zeit der Vollendung des Reiches Gottes verlegen; denn wenn der letzte Feind, der Tod, aufgehoben ist und Gott sein wird Alles in Allen, wird ja doch wohl das „Predigen" aufhören, aber die Seligen, die ihre Kleider helle gemacht im Blute des Lammes, werden ewiglich Gott „nahe" bleiben. Dagegen geschieht Luther Unrecht, wenn man ihm katholischerseits Schuld gibt, er habe mit seiner Lehre vom Priesterthum Aller der Volksherrschaft in der Kirche das Wort geredet, oder wenn man protestantischerseits sich auf ihn beruft zur Begründung und Vertheidigung einer demokratischen Kirchenverfassung. Diese Lehre hatte bei ihm, was nie übersehen werden darf, fast

---

a) Ebendas. XIX. S. 1537.

b) Vgl. über Luther's Lehre vom Priesterthum Aller und vom Amte Harleß, Kirche und Amt nach lutherischer Lehre, Stuttgart 1853; Köstlin, Luther's Lehre von der Kirche, Stuttgart 1853. S. 47—78.

ausschließlich nur eine polemische, negative Bedeutung, die gegenwärtig premirte positive Bedeutung trat ihm dagegen völlig in den Hintergrund; denn nirgends folgert er daraus etwas für die Organisation der Gemeinde oder für die Nothwendigkeit von Gemeindeämtern neben dem Pfarramte; es ist ihm zuletzt immer nur darum zu thun, daß der besondere, durch sacramentarische Weihe über alles Christenvolk gestellte, heilsvermittelnde römische Priesterstand aufhören müsse. Das geht auch deutlich aus seinem praktischen Verfahren hervor, wie z. B. sein dem Landgrafen Philipp von Hessen (1527) erstattetes Gutachten über die von der homberger Synode projectirte Verfassung zeigt; nicht einmal zur Einführung von Presbyterien konnte er sich entschließen, so oft er auch dazu aufgefordert wurde, geschweige daß er aus Laien und Geistlichen gemischte Synoden befürwortete; er meinte, dazu fehlten zur Zeit die rechten Leute: „Kurtzlich, wenn man die Leute und Personen hätte, die mit Ernst Christen zu sein begehrten, die Ordnungen und Weisen wären bald gemacht. Aber ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeinde oder Versammlung ordnen oder anrichten, denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu, so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen" a). So dachte denn auch fortan die lutherische Kirche; sie legte immer großes Gewicht auf die Lehre vom allgemeinen Priesterthum im Gegensatze zum römisch-katholischen und hob hervor, daß Christus der einige Mittler und ewige Hohepriester sei, der das einige, ewig gültige Opfer dargebracht, und daß wir nur durch ihn Zugang zu Gott haben; keineswegs aber wendete sie das allgemeine Priesterthum auf die Kirchenverfassung an. Im Gegentheil bildete sich gerade in ihr nach und nach ein Begriff vom geistlichen Amte aus, der katholischen Anschauungen nahe kam; der „Lehrstand" wurde als die ecclesia repraesentativa dargestellt und ihm die materielle Kirchengewalt, dem Volke aber, trotz des „allgemeinen Priesterthums" nur das Recht des Aneignens und Gehorchens beigelegt b).

---

a) Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung, S. 6 ff. 19.
b) Richter, Kirchenrecht, 5. Aufl. S. 135.

In gleich entschiedener Weise wie Luther kämpfte auch Calvin gegen das römische Priesterthum, aber er stellte sehr charakteristisch demselben nicht sowohl das Dogma oder die Lehre vom allgemeinen Priesterthum entgegen, sondern verfuhr positiv handelnd dagegen, indem er der Kirche eine Verfassung gab, die der stärkste Gegensatz zur Priesterherrschaft war und dadurch diese radical und unwiederbringlich beseitigte. Die Presbyterial- und Synodalverfassung zieht die Laien nicht nur zur Leitung der Kirche bei, sondern betheiligt sie dabei in der ausgedehntesten Weise, stellt Geistliche und Nichtgeistliche einander völlig gleich und hebt jede Rangordnung ausdrücklich auf. Aber dieses ganze System begründete Calvin nicht mit dem allgemeinen Priesterthum; in seiner ausführlichen Erörterung über die Gemeinde- und Kirchenverfassung beruft er sich zwar stets auf Schriftstellen, aber 1 Petr. 2, 9. führt er nicht einmal an, geschweige daß er diese Stelle zu Grunde legt und von ihr ausgeht. Auch in seinem Commentar über den ersten Brief Petri berührt er bei Erklärung von Cap. 2, 5 und 9. mit keinem Worte die Verfassung der Kirche oder folgert daraus, wie Luther, etwas in Bezug auf das Verhältniß zwischen Geistlichkeit und Volk; ganz richtig findet er in der Stelle den Gegensatz des alttestamentlichen leiblichen und des neutestamentlichen geistlichen Priesterthums, nicht aber den Gegensatz zwischen einem besonderen Priesterstand und dem allgemeinen Priesterthum. Dem ganzen Verfassungssystem legt er die Stelle Ephes. 4, 7—16. zu Grunde und hält sich im Einzelnen möglichst an das geschichtliche Vorbild der apostolischen Gemeindeverfassung. Ganz eben so die reformirte Kirche überhaupt; sie entfernte sich noch ungleich mehr von der katholischen Priesterherrschaft als die lutherische und wollte nichts von einem Standesunterschied zwischen Geistlichen und Laien wissen, aber für ihre Presbyterial- und Synodalverfassung berief sie sich niemals auf das Priesterthum aller Christen, weder in den Bekenntnißschriften, noch in den Presbyterialordnungen selbst; eine Lehre vom allgemeinen Priesterthume, wie sie die lutherische Kirche hat, kennt sie nicht. Es ist höchst beachtungswerth, daß gerade der Reformator, von welchem eine Verfassung herrührt, wie sie aus dem allgemeinen Priesterthume folgen soll,

von diesem gar nichts sagt, vielmehr auf andere Aussprüche der Schrift sich gründet.

Nach Luther war es bekanntlich Spener, der dem erstarrten Lutherthum und dessen vertrocknetem Lehrstande gegenüber mit allem Nachdruck das Priesterthum aller Christen auf Grund von 1 Petr. 2, 9. hervorhob und wieder geltend machte. Unter den sechs Vorschlägen, die er in die Epoche machende Schrift: Pia desideria (1675) niederlegte, war der zweite die „Aufrichtung und fleißige Uebung des geistlichen Priesterthums„ [a]). Später widmete er diesem Vorschlag eine besondere kleine populäre Schrift, „das geistliche Priesterthum" betitelt, die sich großer Verbreitung erfreute und bis in die neueste Zeit wiederholt aufgelegt wurde. Sie ist in katechetischer Form abgefaßt und hat 70 Fragen und Antworten, von denen hier nur die drei ersten grundlegenden angeführt werden mögen: „1. Was ist das geistliche Priesterthum? Es ist das Recht, welches unser Heiland Jesus Christus allen Menschen erworben hat und dazu durch seinen heiligen Geist seine Gläubigen salbet, kraft dessen sie Gotte angenehme Opfer bringen, für sich und andere beten und Jeglicher sich und seinen Nächsten erbauen mögen und sollen. — 2. Stehet auch in der Schrift etwas von demselben aufgezeichnet? Ja freilich; Offenb. Joh. 1, 5. 6. und 5, 10. und 1 Petr. 2, 9. — 3. Warum wird's genannt ein geistliches Priesterthum? Weil sie keine leibliche, sondern geistliche Opfer zu bringen und in ihrem Amte mit lauter geistlichen Verrichtungen zu thun haben." Hieraus allein schon ist klar, was Spener unter dem Priesterthum aller Christen verstand. Mit Recht liegt auch ihm der Nachdruck darauf, daß es ein „geistliches" sei und in „lauter geistlichen Verrichtungen" bestehe; darum fällt es ihm auch nicht entfernt ein, aus demselben das Recht Aller an der Leitung der Kirche und insbesondere die Betheiligung der Laien an dieser Leitung zu begründen; ausdrücklich verwahrt er sich gegen die Folgerung, daß „Jedermann zu predigen Gewalt habe", und erklärt: „Ich gebe nicht zu, daß sich Einer vor einen gleichsam ordinairen

---

a) Hoßbach, Spener und seine Zeit, I. S. 124. 130.

Lehrer nicht nur öffentlich, sondern auch nicht besonders und privatim vor ihrer vielen aufwerfen oder bestellen lasse: da also solches als zu einem Amt werden möchte"; und ferner: „Weder ich noch meine geliebten Mitbrüder verlangen gar nicht einige confusion, und werden nicht zugeben, daß jemand Unberufenes unsere Cantzel oder etwas des öffentlichen Predigtamtes einnehme oder sich dessen anmasse" [a]). Spener war an und für sich durchaus nicht gegen die Theilnahme der Laien bei der Gemeinde- und Kirchenleitung; er hielt ihre Nichttheilnahme für einen Hauptmangel der lutherischen Kirchenverfassung und drang lebhaft auf die Einführung des Aeltesteninstituts: „Ich hielte auch nöthig, und das grössesste momentum zu nachdrücklicher erbauung, daß wir wiederum unsere beiderlei ältisten hätten, nemlich nicht nur die an dem Wort eigentlich mit predigen arbeiteten, sondern auch andere, die neben denselben auffsicht auf die gemeinden hätten und mit vermahnen, straffen, tröſten . . . bei der gemeinde dem predigtamt an die hand giengen. Denn daß solche leute in der ersten kirchen gewesen, ist aus der schrifft unwidersprechlich" [b]). Allein diesen Beizug der Laien begründet Spener nirgends mit dem Priesterthum aller Christen, sondern mit der Nothwendigkeit, dem Mangel an Geistlichen abzuhelfen und dieselben in ihrer Amtsführung zu unterstützen, da es ihnen namentlich in größeren Gemeinden nicht möglich sei, Alles, was noth thue, zu besorgen; zugleich beruft er sich (wie Calvin) auf das Vorbild der apostolischen Gemeinden [c]). So sehr er das „geistliche" Priesterthum Allen zur Pflicht machte, so weit war er davon entfernt, äußere, die Organisation der Gemeinden und der Kirche betreffende Einrichtungen daraus abzuleiten. Es ist vollkommen richtig, daß er die reformirte Gemeinde- und Kirchenverfassung liebte und empfahl, aber so wenig wie Calvin und den Reformirten selbst war ihm, wie man jetzt oft irrig angibt, „die urchristliche und

---

a) Spener, theol. Bedenken, I. S. 595. III. S. 158.
b) Ebendas. IV. S. 309.
c) Ebendas. I. S. 642. IV. S. 578.

altreformatorische Idee des Priesterthums aller Gläubigen" das Princip und die Grundlage dieser Verfassung [a]).

In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts kam das sogenannte Collegialsystem auf, von dessen Gründer, dem tübinger Kanzler Pfaff, gewöhnlich behauptet wird, er sei dabei von der spener'schen Idee des allgemeinen Priesterthums ausgegangen, insofern er vor Allem die Rechte des Laienstandes gegenüber dem Lehrstande geltend gemacht. Dieß zeigt sich aber bei genauerer Betrachtung nicht als richtig. Seine Grundanschauung hat Pfaff schon im ersten Paragraphen seiner „Reden über das Kirchenrecht" in voller Klarheit dahin ausgesprochen: „Es ist offenbar, daß, da Christus und seine Apostel die Kirche errichtet, solches durch die Kraft ihrer Lehre und durch ihre Wunderwerke geschehen, wodurch sie die Menschen überzeuget und vermocht, sich zu ihnen zu sammeln und nach ihrer Vorschrift ihren Gottesdienst zu Erhaltung der Gnade Gottes und ihres ewigen Heiles einzurichten. Es wurde hierzu kein äußerlicher Zwang vorgekehrt, sondern die Ueberzeugung, die der Geist Gottes in den Seelen wirkte, machte das ganze Werk aus. Wer sich also zu Christo und den Aposteln, wer sich zur ersten Kirche fügte, der that es ungezwungen und willkürlich. Woraus denn folget, daß die Kirche nach ihrer ursprünglichen Gestalt eine freie Gesellschaft derer sei, welche sich zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienste nach der Vorschrift Christi zusammenthun" [b]). Der Grundgedanke des Collegialsystems ist also die Idee der „freien Gesellschaft", in welcher Jeder, der ihr beitreten will, ursprünglich gleiches Recht hat. Mag nun auch Pfaff, angeregt durch spener'sche Ideen, namentlich durch das im Pietismus wieder hervorgetretene Recht der Subjectivität in religiösen Dingen, auf seinen Grundgedanken geführt worden sein, so macht er doch das geistliche Priesterthum nicht zum Principe seines Systems, denn weder Spener noch irgend Jemand erklärte dieses für gleichbedeutend mit „freier Gesellschaft",

---

a) Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung, S. 203 ff. 201. Lechler, Geschichte der Presbyt.-Verfassung, S. 226.

c) Vgl. Richter a. a. O. S. 209.

und am wenigsten wollte der Apostel Petrus dem Christenvolke sagen: Ihr seid eine freie Gesellschaft. Pfaff schließt nicht: weil ihr Alle Priester seid, habt ihr auch Alle gleiche Rechte in der Kirche, sondern: weil ihr freiwillig euch zusammengethan habt, um nach Christi Vorschrift eueren Gottesdienst zu halten, seid ihr eine freie Gesellschaft und könnt euch nach euerem Gutbefinden eine Organisation geben. Der Begriff des Sammelns und Verbindens ist hier das Wesentliche, nicht einmal der der Gleichheit, geschweige denn der des Priesterthums. Wie wenig die ganze Theorie mit letzterem zu thun hatte, zeigt sich deutlich darin, daß sie später „ihren Inhalt aus dem Gebiete des Naturrechts entlehnte, indem sie die Kirche auf den Boden des Vertragsrechts versetzte und in lauter souveräne Contrahenten zerlegte" [a]. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn sie ihre Wurzel im Priesterthum aller Christen gehabt hätte. Das Collegialsystem beruht offenbar auf der im vorigen Jahrhundert zwar selbst von supranaturalistischen Theologen vorgetragenen, aber nichtsdestoweniger specifisch rationalistischen flachen Auffassung der Kirche als einer „Gesellschaft" derer, die sich zur christlichen Religion bekennen. Den späteren Collegialisten lag daher das geistliche und königliche Priesterthum eben so fern als dem theologischen Rationalismus, welchem dasselbe am Ende nichts weiter war, als eine mystische Idee oder eine orientalische Redensart, wie denn in der Periode der Aufklärung wohl viel von Weisheit und Tugend geredet wurde, vom geistlichen Priesterthum aber hörte man nichts, es war wie verschollen. Anders verhält es sich in der Gegenwart. Nachdem der Glaube an Christum bei Hohen und Niederen, Gelehrten und Ungelehrten sich wieder Bahn gebrochen und man das Wort vom Kreuz, d. h. von dem einigen Opfer des Priesters in Ewigkeit, von Neuem als den Kern und Stern des Evangeliums erkannt hatte, erwachte auch wieder ein reges kirchliches Bewußtsein, dem die collegialistisch-rationalistische Auffassung der Kirche als vertragsmäßiger Gesellschaft nicht mehr genügen konnte. Dieß Bewußtsein rief noth-

a) Richter, Kirchenrecht, S. 136.

wendig das Bedürfniß nach einer ihrem Wesen und Zwecke mehr entsprechenden Gestaltung der Kirche hervor, die fast alle Selbständigkeit verloren hatte und zu einer Art von Staatsanstalt geworden war. In der thätigen Betheiligung der Kirchenglieder selbst an den Angelegenheiten der Kirche erblickte man das natürliche und unerläßliche Mittel der Abhülfe und wurde so auf den Gedanken der Kirchenvertretung geführt, der um so näher lag, als auch auf dem staatlichen Gebiete die Volksvertretung ins Leben getreten war. Das Vorbild aber für eine solche Gestaltung der Kirche fand man in der reformirten Presbyterial- und Synodalverfassung, die nun überall begehrt wurde. Aus dem Collegialsysteme konnte und wollte man dieses Begehren nicht begründen, sondern sah sich nach einem besseren und zwar unmittelbar biblischen und zugleich der specifisch evangelisch-kirchlichen Lehre angehörigen Grunde um, und als solcher erschien eben das Priesterthum aller Christen, das in dem Priesterthume Christi wurzelt. Dieses als das Princip der evangelischen Kirchenverfassung aufzustellen, gehört somit recht eigentlich der Neuzeit an und ist in dieser Weise, wie nachgewiesen, früher nie geltend gemacht worden.

So erfreulich es nun auch ist, daß man überhaupt die Nothwendigkeit eines biblisch-evangelischen Princips für die Kirchenverfassung erkannt hat, so geht doch die Unhaltbarkeit gerade des fraglichen Princips aus der obigen Erörterung der betreffenden biblischen Stellen zur Genüge hervor; sie erhellt ferner auch daraus, daß gerade die Verfassung, welche man mit dem allgemeinen Priesterthume begründen und daraus herleiten will, nämlich die reformirte Presbyterialverfassung, urkundlich und thatsächlich gar nicht darauf, sondern auf ganz anderen biblischen Principien beruht. Endlich aber sind noch besonders die Consequenzen in Betracht zu ziehen, die das neue Princip unvermeidlich mit sich führt. Wenn Alle in gleicher Weise Priester sind und das Priesterthum in der thätigen Betheiligung an der Leitung und Verwaltung der Kirche besteht, so haben nothwendig Alle auch gleiches Recht dazu; die Gleichberechtigung Aller aber ist und heißt dann nichts Anderes als Volksherrschaft, Herrschaft und Regiment

der Massen und des großen Haufens. Aus dem Principe des allgemeinen Priesterthums folgt also allerdings entweder direct eine demokratische Kirchenverfassung, oder zum wenigsten läßt sich letztere damit begründen und rechtfertigen. Mit Recht sagt Richter: „Die Kirche unter ein Regiment aller ihrer Glieder stellen zu wollen, war ein falscher Gedanke" a); aber dieser Gedanke ist eben die unvermeidliche Consequenz des allgemeinen Priesterthums, wenn es als Gleichberechtigung Aller in Bezug auf die Gestaltung und Verfassung der Kirche aufgefaßt wird. Diese Consequenz hat man denn auch bereits vielfach gezogen, denn alle die, welche gegenwärtig suffrage universel in der Kirche und überhaupt eine demokratische Kirchenverfassung wollen, berufen sich auf das „allgemeine" Priesterthum, das, aus der alten Kirchen- und Bibelsprache in die Sprache der Gegenwart übersetzt, ihnen so viel heißt als kirchliche Gleichberechtigung, Volksmündigkeit und Volkssouveränetät. Darum hört man denn auch jetzt selbst Solche viel vom allgemeinen Priesterthum reden, deren Sache das geistliche Priesterthum, das Darbringen geistlicher Opfer, am allerwenigsten ist, ja die nicht einmal auf die erste der 70 spener'schen Fragen: „Was ist das geistliche Priesterthum?" Antwort zu geben wissen.

Von sehr wohlmeinender Seite her will man das allgemeine Priesterthum als Verfassungsprincip zwar nicht in dem Sinne aufgefaßt wissen, „daß jeder Getaufte und äußerlich zur Kirche Gehörige sofort priesterliche Geschäfte verrichten könne, wohl aber, daß Jedem, der sich innerlich zur priesterlichen Selbständigkeit in Christo erhoben habe, auch Macht und Raum gegeben sein müsse, dieselbe zu bethätigen, und daß weder dem Einzelnen noch der Gesammtheit die natürliche Aeußerung eines wahrhaft priesterlichen Charakters vorenthalten werden dürfe" b). Allein das ist ja gerade die Frage, ob die Aeußerung des priesterlichen Charakters in der Betheiligung bei der Leitung und Verwaltung der

---

a) Richter, Kirchenrecht, S. 197.

b) Ullmann, für die Zukunft der evangel. Kirche Deutschlands, Stuttgart 1845. S. 40.

Kirchengesellschaft, in der Ausübung des activen und passiven Wahlrechts, in der Theilnahme an Synoden, an Bestellung der kirchlichen Aemter, an der Vermögensverwaltung u. s. w. besteht; diese Frage müssen wir aber auf Grund der ausdrücklichen Angabe des Apostels über Wesen und Zweck des christlichen Priesterthums verneinen. Angenommen aber, es gehöre jenes Alles zur Bethätigung der „priesterlichen Selbständigkeit in Christo", so kann es zugestandenermaßen doch nur denen zukommen, die sich zu dieser Selbständigkeit „innerlich erhoben haben", und da fragt sich denn, bei welchen von Allen dieß der Fall ist. Der Herr allein kennt die Seinen und weiß, wie Jeder „innerlich" steht; wer will bestimmen und festsetzen, welche innerlich wirklich Priester sind und deßhalb mitrathen und mitthaten dürfen, und welche nur Namenpriester sind und deßhalb sich nicht thätig betheiligen dürfen? Daß aber Jemand selbst glaubt, sich zur priesterlichen Selbständigkeit erhoben zu haben, ist noch kein Beweis für die Wahrheit seiner Meinung von sich selbst. Entweder also wird man die Allgemeinheit des Priesterthums so fassen müssen, daß es „jedem Getauften und äußerlich zur Kirche Gehörigen" zukommt, oder man wird es als Princip der Kirchenverfassung ganz aufgeben müssen.

Wenn endlich das allgemeine Priesterthum deßhalb als Princip der Kirchenverfassung geltend gemacht wird, weil es das im Protestantismus wieder zu seinem Rechte gekommene Princip der Subjectivität, nämlich „die Glaubens- und Gewissensfreiheit" oder „die allgemeine sittliche Verantwortlichkeit des Individuums gegen Gott", bezeichne [a]), so bedarf es doch wohl kaum eines Beweises, daß der Apostel Petrus an dergleichen auch nicht entfernt gedacht hat, wenn er die Gläubigen auffordert, sich zu bauen zum „heiligen Priesterthum, geistliche Opfer, die Gott angenehm sind, durch Jesum Christum darzubringen". Welchem Exegeten ist es auch je eingefallen, in solchen Worten das Princip der Subjectivität ausgesprochen zu finden? Wohl liegt in dem geistlichen Priesterthum ein Gegensatz gegen jedes äußerliche,

a) Bunsen, die Verfassung der Kirche der Zukunft, S. 57 ff.

sei es ein levitisches oder ein römisches; daraus folgt aber noch nicht, daß damit die protestantische Glaubens- und Gewissensfreiheit gemeint sei, und wenn Johannes sagt: „Ueber diese hat der andere Tod keine Macht, sondern sie werden Priester Gottes und Christi sein und mit ihm herrschen (König sein) tausend Jahre", so wird dieß doch Niemand erklären wollen: sie werden Glaubens- und Gewissensfreiheit haben tausend Jahre lang. Dasselbe gilt von der „persönlich-sittlichen Verantwortlichkeit", welche „für den theologisch-speculativen Schulausdruck (allgemeines Priesterthum) der sittliche Exponent auf dem Verfassungsgebiete" sein soll. Diese Deutung entleert die apostolische Idee alles ihres specifisch-christlichen und evangelischen Gehaltes. Denn auch jeder Jude und Türke, der an einen Gott glaubt, wird sich gegen denselben sittlich verantwortlich fühlen, gehört aber damit noch keineswegs zu denen, die geistliche Opfer durch Jesum Christum Gotte darbringen und die Tugenden deß verkündigen, der sie aus der Finsterniß zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat. Der Gegensatz gegen einen besonderen Priesterstand, der im Priesterthum aller Gläubigen liegt, fällt gänzlich weg, wenn letzteres nichts weiter ist, als die sittliche Verantwortlichkeit des Individuums vor Gott, in der keinerlei Gegensatz gegen einen besonderen Priesterstand liegt. Endlich ist diese Verantwortlichkeit etwas so Allgemeines, daß sie nicht minder für das staatliche Verfassungsgebiet wie für das kirchliche gefordert werden muß, daher nicht abzusehen, warum sie gerade das Princip der evangelischen Kirchenverfassung sein soll. Alle dergleichen verallgemeinernde Deutungen des Priesterthums der Gläubigen unterstützen am Ende doch nur die Consequenz, daß alle Getauften und äußerlich der Kirche Angehörigen gleiches Recht haben bei der Leitung und Verwaltung der Kirche, und reden wenigstens indirect der kirchlichen Volkssouveränetät das Wort.

Die ganze bisherige Erörterung berechtigt zu dem Schlusse, daß das moderne Princip der evangelischen Kirchenverfassung ein nach Schrift und Geschichte unhaltbares und in seinen praktischen Consequenzen verfehltes und verwerfliches ist. Damit ist aber, wie schon im Eingang angedeutet worden, keineswegs zugleich

das verworfen, was man eigentlich mit der Aufstellung dieses Princips sagen und begründen will, nämlich die Betheiligung der Laien an der Leitung und Regierung der Kirche im Gegensatze zur Hierarchie und Geistlichkeitskirche. Soll ein Princip für die Kirchenverfassung aus der Schrift aufgestellt werden, so darf man nicht auf vereinzelte Schriftausdrücke zurückgehen, die noch dazu einen speciellen Gegensatz in sich schließen, wie dieß bei dem an einer einzelnen Stelle des ersten Briefs Petri vorkommenden Ausdruck „Priesterthum" der Fall ist. Man muß vielmehr das ins Auge fassen, was die Schrift unmittelbar und wiederholt von der Kirche als Gesammtheit der Gläubigen aussagt. Nun gibt es aber keine Bezeichnung dieser letzteren, die öfter vorkommt, mehr betont und ausführlicher erklärt wird, als der Ausdruck „Leib Christi" (Röm. 12, 5.; 1 Kor. 10, 17. 12, 12—30.; Ephes. 1, 22. 2, 15. 4, 4—16. 5, 23. 30.; Kol. 1, 18. 2, 19. 3, 15.). Das Wort „Leib" bezeichnet nicht eine Vielheit oder Sammlung von unter sich gleichen Einzelnheiten, wie z. B. der Ausdruck „Heerde" oder „Priesterschaft", sondern ein organisches, d. i. ein solches Ganze, dessen einzelne Bestandtheile zwar unter sich sehr verschieden sind, jedoch einen und denselben Lebensgrund, dasselbe sie belebende und beseelende Lebensprincip mit einander gemein haben und darum mit einander in einem absolut nothwendigen und unzertrennlichen Zusammenhange stehen. Mit „Leib Christi" wird also die Gesammtheit der Gläubigen bezeichnet als der „einheitliche Organismus von Organen des Erlösers. Eben dieses ist ihre (der Gläubigen) wesentliche Einheit unter einander, daß sie Alle Organe des einen und selbigen Christus sind. Ihre individuellen Differenzen, fern davon, ihre organische Einheit zu stören, werden, da von ihnen allen ein und dasselbe beseelende Princip Besitz nimmt, vielmehr gegenseitige Verknüpfungspuncte, und gerade in der unübersehlichen Mannichfaltigkeit der eigenthümlichen Gaben, Wirksamkeiten und Berufe (Aemter) organisirt sich ihr Zusammenhang unter einander zu vollständig lebendiger Einheit" a). Handelt

---

a) Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, S. 288.

es sich um Verfassung, d. h. um Organisation der Gesammtheit der Gläubigen, insbesondere um die Aufstellung eines Princips für dieselbe, so versteht es sich von selbst, daß man dabei nicht von einer Idee ausgeht, der, wie dem allgemeinen Priesterthume, der Begriff der Organisation an sich ganz abgeht, sondern von einer solchen, die, wie der „Leib Christi", den Begriff des Organismus in sich schließt, ja mit ihm zusammenfällt; man hat sogar gar kein Recht, irgend welche andere Idee zu Grunde zu legen. Was aber namentlich die Idee des allgemeinen Priesterthums betrifft, so widerspricht dasselbe, wenn es wie gewöhnlich als die Gleichberechtigung zur Theilnahme an der Leitung der Kirche, resp. als die Einerleiheit der Gläubigen aufgefaßt wird, geradezu der Idee des Leibes Christi, denn diese schließt die Gleichheit und Einerleiheit aus und setzt nothwendig die Verschiedenheit voraus. „Denn gleicherweise als wir in einem Leibe viele Glieder haben, aber alle Glieder nicht einerlei Geschäfte haben, also sind wir Viele ein Leib in Christo, aber unter einander ist Einer des Anderen Glied" (Röm. 12, 4. 5.). Der Apostel will gar nicht, daß wir „unter einander", d. h. in unserer christlichen Verbindung und Gemeinschaft, Alle gleich seien und gleiche Stellung einnehmen sollen; im Gegentheile, gerade dagegen kämpft er: „Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? So er ganz Gehör wäre, wo bliebe der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder gesetzt, ein jegliches sonderlich am Leibe, wie er gewollt hat" (1 Kor. 12, 17. 18.). Die nothwendige und für das Ganze des Leibes heilsame Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit der Stellung, des Berufes, der Wirksamkeit und Thätigkeit der Einzelnen innerhalb der Gesammtheit ist bedingt durch die Verschiedenheit der Kräfte und Gaben, die Gott Jedem nach seiner Gnade verliehen hat. „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist, und es sind mancherlei Aemter, aber es ist ein Herr, und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket Alles in Allen. In einem Jeglichen (Einzelnen) erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinen Nutzen" (1 Kor. 12, 4—7.). Was man aus dem allgemeinen Priesterthum vorzüglich beweisen will, nämlich die Nothwendigkeit

der thätigen Betheiligung der Nichtgeistlichen an kirchlichen Angelegenheiten, das geht nicht weniger, sondern mehr noch aus der Idee des Leibes Christi hervor; denn es gehört recht eigentlich zum Wesen eines Leibes, daß alle seine Glieder thätig sein müssen, und selbst „die uns dünken die schwächsten zu sein, sind die nöthigsten" (1 Kor. 12, 22.); wenn dagegen Alle Priester sind, so haben sie eben damit nicht vielerlei und mancherlei Geschäfte, sondern eben nur ein Geschäft, nämlich das Darbringen geistlicher Opfer, das zudem nur im Verhältnisse zu Gott stattfindet, nicht aber das gesellschaftliche Verhältniß unter einander betrifft. Sehr beachtenswerth ist in dieser Beziehung die Stelle Röm. 12, 1—8. Hier ermahnt der Apostel zuerst die Gläubigen, „ihre Leiber zu begeben zum lebendigen, heiligen und Gott wohlgefälligen Opfer, welches sei ihr vernünftiger (= geistlicher) Gottesdienst" — ganz dasselbe, was Petrus 2, 5. sagt: „Bauet euch zum heiligen Priesterthum, zu opfern geistliche Opfer, die Gott angenehm sind durch Jesum Christum." Unmittelbar daran knüpft er dann die weitere Ermahnung, daß „Niemand weiter von sich halte, denn sich's gebühret zu halten, sondern daß er von ihm mäßiglich halte, ein Jeglicher, nachdem Gott ausgetheilet hat das Maß des Glaubens. Denn gleicherweise, als wir in einem Leibe viele Glieder haben, aber alle Glieder nicht einerlei Geschäfte haben, also sind wir Viele ein Leib in Christo, aber unter einander ist Einer des Anderen Glied und haben mancherlei Gaben nach der Gnade, die uns gegeben ist. Hat Jemand ein Amt, so warte er des Amtes; lehrt Jemand, so warte er der Lehre; regiert Jemand, so sei er sorgfältig" u. s. w. Während die erste Ermahnung, die zum Opfern, Allen ohne Unterschied und in gleicher Weise gilt, weil sie das Verhältniß zu Gott betrifft, ergeht die zweite an die Einzelnen in ihrem Verhältnisse zu einander und zur Gesammtheit: das Priestersein (Opfern) ist eine Pflicht und ein Beruf Aller, die Stellung aber, der Beruf und das Amt, das Jeder in der Gemeinde und Kirche hat, richtet sich nach dem Maß der Gabe und nach der Verschiedenheit derselben; nicht jede Stellung kommt Jedem zu, darum darf auch nicht Jeder jeden Beruf innerhalb der Gemeinde sich

anmaßen, sondern Jeder soll nur in dem thätig sein, wozu ihn Gott befähigt hat; dann nur kann das Ganze gedeihen (vgl. Ephes. 4, 16.). Mit Recht ist daher auch gerade der Reformator, dem die evangelische Kirche eine Verfassung verdankt, die den diametralen Gegensatz zur Hierarchie und Geistlichkeitskirche bildet, Calvin, dabei nicht vom allgemeinen Priesterthum ausgegangen, sondern, wie seine systematische Erörterung der Verfassungsfrage zeigt, von der Idee des Leibes Christi, wie sie Ephes. 4, 4—16. der Apostel darlegt [a]). Wann wird es dazu kommen, daß Theologen und Juristen endlich denselben Weg einschlagen und ein Verfassungsprincip fahren lassen, das sich von allen Seiten als ungenügend, schriftwidrig und in seinen Consequenzen verfehlt und praktisch verwerflich darstellt?

2.

Noch ein weiteres Wort über die Bedeutung des allgemeinen Priesterthums für die evangelische Kirchenverfassung.

Von **D. C. Ullmann.**

Da mein verehrter Freund Bähr in der voranstehenden gehaltreichen Abhandlung auch auf mich als Vertreter der von ihm bestrittenen Auffassungsweise Rücksicht genommen und hiefür auf eine frühere Schrift von mir hingewiesen hat, so ist mir ein sehr natürlicher Anlaß gegeben, das damals Ausgesprochene zu rechtfertigen, beziehungsweise dessen Sinn genauer zu bestimmen, und ich ergreife diese Gelegenheit um so lieber, als sich daran noch Weiteres anknüpfen läßt, was für die Leser dieser Zeitschrift vielleicht von einigem Interesse sein kann. Bei der Prüfung der scharfsinnigen Ausführung Bähr's sind mir nämlich, ungeachtet wesentlicher Uebereinstimmung in der Grundanschauung,

---

a) Calvin, institut. rel. chr. III, 4, 1.

doch zugleich Bedenken aufgestiegen, die ich meinem Freunde nicht glaubte vorenthalten zu sollen, und so ergab sich zwischen uns eine Erörterung, welche zur volleren Beleuchtung der angeregten Frage überhaupt führte und darum nicht unwerth sein dürfte, den Hauptzügen nach auch einem weiteren Kreise vorgelegt zu werden. Es kann dieß zugleich als thatsächlicher Beweis dienen, daß die Uebereinstimmung zwischen uns, die man auf dem kirchlich-praktischen Gebiete gar übel gedeutet und ausgebeutet hat, so beschaffen ist, wie man es von christlichen Theologen wohl verlangen darf; es ist eine in solcher Weise freie, daß neben der Einheit im Nothwendigen auch die Freiheit im Nichtnothwendigen und Zweifelhaften, in Allem aber die Liebe besteht.

I.

Soll ich sogleich mein Verhältniß zu der Ausführung Bähr's in Zustimmung und Widerspruch bezeichnen, so ist es dieses:

Ich halte erstlich in den wesentlichen Puncten das für richtig, was Bähr in exegetischer oder geschichtlicher Ausführung aus dem alten und neuen Testamente beigebracht hat, um den schriftmäßigen Begriff des geistlichen Priesterthums festzustellen. Ich stimme zweitens damit überein, daß dieser Begriff weder ursprünglich die Bestimmung habe, noch auch seiner wahren Natur nach dazu angethan sei, Princip und Grundlage für die Verfassung der evangelischen Kirche abzugeben. Und auch damit muß ich mich drittens einverstanden erklären, daß, wenn es sich um ein solches grundlegendes Princip handelt, nicht das allgemeine Priesterthum, sondern vielmehr der Begriff der Kirche als des „Leibes Christi" in der vordersten Linie steht. Denn die gestaltende Kraft für die Organisation einer Gemeinschaft kann ja nicht in dem liegen, worin die Mitglieder, trotz etwaiger Gradunterschiede, doch wesentlich gleich sind, sondern nur in dem, was ebensowohl die specifische Unterschiedenheit der einzelnen Glieder, als die Zusammenfassung dieser Unterschiedenen zur lebendigen Einheit in sich schließt. Nun drückt aber gerade das geistliche Priesterthum die Unterschiedlosigkeit der Gläu-

digen, ihre wesentliche Gleichheit vor Gott und unter einander aus, während dagegen die Idee des Leibes Christi das lebenskräftige Urbild einer in ihren einzelnen Gliedern mit verschiedenen Gaben ausgestatteten und darum zu verschiedenartiger Thätigkeit bestimmten, gleichwohl aber unter einem Haupte zusammengefaßten, von einem Geist und Willen geleiteten Gemeinschaft vor Augen stellt. Es ist also klar, daß nicht auf jenem Puncte, sondern nur auf diesem das organisatorische Princip zu einer Kirche nach Maßgabe des Evangeliums gefunden werden kann.

Wenn nun aber auch — und darin liegt mein Widerspruch — das allgemeine Priesterthum nicht eigentliches Organisationsprincip der evangelischen Kirche sein kann, so folgt daraus doch keineswegs, wie es nach Bähr's Darstellung den Schein gewinnen könnte, daß dasselbe mit evangelischer Kirchenverfassung überall gar nichts zu schaffen habe. Für eine Beziehung zwischen beiden — mag man dieselbe formuliren, wie man will — spricht schon der Umstand, daß sie von so vielen und verschiedenartigen Stimmen geltend gemacht wird; denn es sind ja nicht bloß Männer des neuen Allerweltskirchenthums, welche dem Begriffe des allgemeinen Priesterthums ein großes Gewicht für die kirchliche Verfassungsbildung beilegen, sondern auch Männer von ganz entgegengesetzter Art, unter denen ich statt aller anderen nur den so besonnenen und historisch durchgebildeten Richter nennen will a). Aber es liegt eine solche Beziehung auch in der Natur der Sache; denn eine Gemeinschaft, welcher ihrem Wesen nach das allgemeine Priesterthum zukommt, muß nothwendig anders organisirt werden, als eine solche, bei der dieß nicht der Fall ist; ihre Verfassungsgestaltung wird so beschaffen sein müssen, daß innerhalb derselben das allgemeine Priesterthum nach Wesen und Ausübung nicht bloß nicht beeinträchtigt wird, sondern auch Raum und Förderung findet, sich

---

a) S. Richter's Geschichte der evang. Kirchenverfassung in Deutschland, S. 13 ff. Bei der Darstellung der ersten Entwickelung einer christlichen Kirchenverfassung geht auch Neander vom allgemeinen Priesterthum aus, K.-Gesch. Bd. 1., Abschn. 2.

der Idee gemäß zu entfalten und zu bethätigen. Und es ist sonach meine These, die ich Bähr entgegenstelle, diese: Das allgemeine Priesterthum ist zwar allerdings nicht Organisationsprincip für die Kirche, aber es hat doch als eine der zu organisirenden Gemeinschaft wesentlich innewohnende Qualität auch für deren Verfassung eine nicht unerhebliche Bedeutung — eine Bedeutung, welche sich ebensowohl nach der negativen, wie nach der positiven Seite hin geltend macht: negativ, insofern dasselbe, wenn damit praktisch Ernst gemacht wird, das nächste Correctiv und die stärkste Abwehr gegen jede hierarchische Verfassungsbildung ist; positiv, insofern es, wenn auch nicht das erste und einzige, so doch ein bedeutsam mitwirkendes Motiv ist, um die Nothwendigkeit einer activen Betheiligung der berufenen Gemeindeglieder an den kirchlichen Angelegenheiten zu begründen, und dafür auch, ohne gerade Normen der Ausführung an die Hand zu geben, doch Forderungen von bestimmter Art aufstellt.

1.

Betrachten wir zuerst die negative Seite.

Wo die Idee des geistlichen Priesterthums vergessen oder unterdrückt wird, da gestaltet sich unvermeidlich auch die Verfassung der Kirche ganz anders, als da, wo diese Idee ihr Recht behauptet, und zwar nimmt sie dann, wenn dennoch die auch im neuen Bunde erhaltene Idee des Priesterthums ihre Verwirklichung finden soll, nothwendig eine dem apostolischen Geiste widerstreitende hierarchische [a] Gestalt an. Den welthistorischen

---

a) Es versteht sich, daß ich den Ausdruck „hierarchisch" nur im Sinne seiner geschichtlichen und wissenschaftlichen Ausprägung gebrauche, wonach er den Zustand bezeichnet, in welchem ein auf göttliche Autorität sich stützender besonderer Priesterstand alle lehrende, regierende und richterliche Gewalt in der Kirche übt oder in einer gewissen Annäherung hierzu der geistliche Stand als der zum Handeln in der Kirche ausschließlich privilegirte sich geltend zu machen sucht. Es wäre überflüssig, dieß zu bemerken, wenn nicht gerade auch das Wort „hierarchisch" unter die Wörter gehörte, die heute, wie so manche andere, in der willkürlichsten und tendenziösesten Weise gemißbraucht werden, so daß man Alles damit brandmarkt, wodurch überhaupt noch

Beweis dafür liefert der Gegensatz der katholischen und evangelischen Kirche. Der durchgreifendste Unterschied zwischen beiden ist ja der, daß die eine hierarchisch verfaßt, die andere von Hierarchie frei ist, und der letzte Grund hiervon ist wesentlich darin zu finden, daß jene das geistliche Priesterthum der Christen verkannt, diese dagegen es wieder zur Anerkennung gebracht hat.

Mit vollem Recht hat allerdings Bähr darauf hingewiesen, daß der in der Schrift ausgesprochene Gegensatz sich nicht bewegt zwischen besonderem und allgemeinem Priesterthum, sondern zwischen nichtgeistlichem und geistlichem, und daß überhaupt der Ausdruck „allgemeines" Priesterthum im neuen Testament gar nicht vorkommt. Das Volk Israel, obwohl in seiner Totalität ein priesterliches, d. h. ein Gott vor anderen Völkern angehöriges, nahestehendes und geheiligtes, das Bundes- und Mittlervolk für die ganze Menschheit, hatte doch zugleich einen besonderen Priesterstand, ein eigenes Priestergeschlecht, und diese im engeren Sinne so genannten Priester, die Gott in hervorragender Weise zum Eigenthum Geweihten, Nahenden und Geheiligten hatten ihrerseits das Heiligsein des ganzen Volkes, das rechte Verhältniß zu seinem Gott und Herrn, durch Opfer und andere gottesdienstliche Handlungen zu vermitteln. Der Charakter dieser Vermittelung aber richtete sich wieder nach der Art und Weise, wie der im alten Testament alles dominirende Grundbegriff der Heiligkeit gefaßt wurde. Diese Fassung war eine noch nicht wahrhaft geistliche und ethische, sondern mit äußerlichen Elementen behaftet, und dadurch erhielt auch Opfer und Priesterthum im alten Bunde ein äußerliches, sinnliches, ceremonialgesetzliches Gepräge, so daß beides nur Vorbild und Schatten, noch nicht wesenhaft erfüllend und abschließend sein konnte. Das Alles wurde mit der Erscheinung Christi und der Vollbringung seines Werkes anders. Nachdem Er durch den heiligen Geist sich Gott geopfert und als der einige Hohepriester

---

eine feste kirchliche Ordnung, eine Autorität der Kirchenregierung und ein göttlicher Auftrag für das Lehramt zur Anerkennung gebracht werden will.

mit einem Opfer vollendet hat Alle, die geheiliget werden, nachdem Er nicht durch der Böcke oder Kälber Blut, sondern durch sein eigenes Blut einmal in das Heilige eingegangen ist und eine ewige Erlösung erfunden hat a), kann es keine äußere, fleischliche Opfer mehr geben, sondern nur noch geistliche, die nach dem Vorgang des einen Hohenpriesters und auf Grund seines allgenugsamen Opfers dargebracht werden. Und ebenso, da sich das Wesen des Priesterthums nothwendig nach dem des Opfers bestimmt, kann es auch nicht mehr ein durch leibliche Abstammung oder überhaupt irgend welche äußerliche Merkmale ausgesondertes Priesterthum geben, sondern nur noch ein geistliches, welches sein Recht allein aus dem schöpft, wodurch der Christ mit dem einen Hohenpriester vereinigt ist, aus dem Glauben, und wesentlich auf innerlicher Scheidung von allem Profanen beruht. So erhalten wir also direct und ausdrücklich im neuen Testament freilich nur den Begriff des „geistlichen" Priesterthums. Allein dessenungeachtet liegt in den apostolischen Stellen unausgesprochen doch zugleich der Gedanke des „allgemeinen" Priesterthums, und Luther, der Schriftmann, hatte nicht Unrecht, sich auch dieses Ausdrucks zu bedienen. Denn das geistliche Priesterthum der Christen ist eben seiner Natur nach ein allgemeines. In ihm soll ja zur vollen Verwirklichung gelangen, was in der alttestamentlichen Theokratie nur im Vorbild vorgehalten war, und das bestand hier dem apostolischen Gedanken gemäß gerade darin, daß, wie das ganze Israel in noch unvollkommener Weise ein Priestervolk war, so die ganze Christenheit es in vollkommener Weise sein sollte b). Auch kann, wenn im neuen Bunde ein gesonderter

---

a) Außer vielem Anderen im Hebräerbriefe vergleiche man besonders Hebr. 9, 12. und 14. und Hebr. 10, 14.

b) Schmid, bibl. Theologie, Bd. 2. S. 156: „Petrus schaut die Christen an als diejenigen, in welchen die Idee des theokratischen Volkes verwirklicht ist. Erst sie sind in Wahrheit das, was im alten Bunde die Genossen der Theokratie sein sollten." Ebenso Weiß, der petrinische Lehrbegriff, S. 116., jedoch mit einer Beschränkung, über die ich weiter unten ein Wort sagen werde.

Priesterstand wegfällt und doch noch ein Priesterthum bleiben soll, dieses Priesterthum nur ein allgemeines sein. Aber dabei ist allerdings die Sache richtig zu verstehen. „Allgemein“ kann auch das neutestamentliche Priesterthum nicht im Sinne der empirischen Wirklichkeit genannt werden, so daß jeder Getaufte und der Christengemeinde äußerlich Angehörige eben darum auch geistlicher Priester wäre, sondern es ist allgemein nur der Potenz nach, in Betreff der Wirklichkeit aber bloß beziehungsweise; jeder Christ kann, wenn dazu die innerlichen Bedingungen in seiner Person vorhanden sind, des priesterlichen Charakters theilhaftig werden, und in der Wirklichkeit ist auch innerhalb der Christenheit immer eine solche Anzahl wahrhaft gläubiger und wiedergeborener Mitglieder vorauszusetzen, daß ihr im Ganzen die Eigenschaft, ein geistliches Priesterthum zu sein, in der That erhalten wird. Unter allen Umständen aber ist geistliches Priesterthum mit äußerlichem in derselben Gemeinschaft nicht vereinbar; durch das erstere wird die Institution eines besonderen gnadenvermittelnden Priesterstandes ausgeschlossen [a], und dieß hat, je

a) Die Unverträglichkeit eines besonderen Priesterstandes mit dem Priesterthum aller Gläubigen wird natürlich von katholischen Theologen nicht eingeräumt. Sie sagen: beides ist im Christenthum ebensowohl vereinbar, wie im alten Testament mit dem priesterlichen Charakter des gesammten Israels ein besonderes Priesterthum zusammen bestand. Das von den Aposteln den Christen überhaupt zuerkannte Priesterthum ist sammt seinen geistlichen Opfern nur in uneigentlichem, mystischem, metaphorischem Sinn zu verstehen; aber wie neben den mystischen Opfern der Einzelnen das Christenthum auch ein wirkliches, äußerliches Opfer hat, so muß es auch ein eigentliches, äußerlich sich darstellendes Priesterthum haben. Gibt es doch überhaupt keine wahre Religion ohne wirkliche Opfer und Priester; am wenigsten aber kann die lex evangelica als omnium perfectissima beides entbehren. So in der Hauptsache die katholischen Exegeten (z. B. Cornelius a Lapide und Benedict Justinianus) zu der Stelle 1 Petr. 2, 5. und 9.; eben so, unter Beziehung auf das Tridentinum und mit besonderer Hervorhebung der ein äußeres Priesterthum fordernden Sichtbarkeit der Kirche, auch Möhler in seiner Symbolik, 3. Aufl. §. 42. S. 367., und §. 44. S. 383 ff. Diese ganze Argumentation beruht jedoch auf Heischesätzen, die vor der Schriftwahrheit nicht bestehen. Das Evangelium ist eben nicht bloß eine lex nova, durch welche die lex des alten Bundes nur verbessert fort-

nachdem es zur praktischen Anerkennung kommt oder nicht, nothwendig auch auf die Verfassung der Kirche einen entscheidenden Einfluß.

Die Apostel und ihre nächsten Nachfolger — freilich unter höchst günstigen Verhältnissen in Betreff der thatsächlich vorhandenen Anzahl wirklich priesterlicher Gemeindeglieder — haben im Sinne solcher Anerkennung gehandelt, und darum ist unter ihren Händen die Verfassungsgestaltung der jungen Kirche eine von Grund aus andere geworden, als es die Religionsverfassung des alten Bundes war, deren theokratischer Charakter gerade in dem Vorhandensein des äußerlich gesonderten, mittlerischen Priester-

---

geführt wird, sondern eine Schöpfung, die Alles neu macht; das „Geistliche", wovon es spricht, ist nicht etwas nur Metaphorisches, Uneigentliches, sondern vielmehr gerade die wahre Realität, welcher gegenüber die äußerlichen Wirklichkeiten des alten Testaments nur schattenhafte Vorbilder sind; das eine allgenugsame Opfer, von dem es weiß, soll wohl fort und fort subjectiv angeeignet, aber es kann, als Alles vollendendes, nicht objectiv fortgesetzt werden, so daß dafür ein besonderer Priesterstand erfordert würde; und derselbe Apostel, der uns Ephes. 4, 11. sagt, daß der Herr zur Erbauung seiner Kirche Apostel und Propheten, Hirten und Lehrer eingesetzt, sagt kein Wort davon, daß er in ihnen oder neben ihnen auch Priester gesetzt habe. Die beiden Testamente sind auch in diesem Stücke nicht zu trennen, aber genau zu unterscheiden. Wo, wie im alten, auch das allgemeine Priesterthum noch auf der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volksthum beruht und äußerliche Heiligkeitsmerkmale hat, da kann es zugleich ein Priestergeschlecht und einen durch gesteigerte Merkmale äußerer Reinheit gesonderten Priesterstand geben. Wo dagegen, wie im neuen, aller Geschlechts- und Volksunterschied in religiöser Beziehung aufgehoben und bei wesentlich innerlicher Fassung des Begriffs der Heiligkeit auch das Priesterthum ein wahrhaft geistliches geworden ist, da ist das besondere äußere Priesterthum nothwendig ausgeschlossen. Denn Priester im letzteren Sinne ist für Andere nur der, welcher, weil Gott näher stehend, für diese das Verhältniß zu ihm vermittelt. Da aber in Christo alle Gläubigen in unmittelbarem Verhältnisse zu Gott stehen und ein näheres als dieses unmittelbare für die Erlösten nicht denkbar ist, so hat hier das besondere Priesterthum keine Stelle, sondern erweist sich wesentlich als ein Rückfall in die *στοιχεῖα* des nur vorbereitenden alttestamentlichen Standpunctes. S. Weiteres in der protestant. Beantwortung der Symbolik Möhler's von Nitzsch, 5. Artikel: von der Kirche, Stud. u. Krit. 1835. 2. H., S. 402. u. 406 ff.

thums eine seiner Hauptbedingungen hatte. Trotzdem begann im zweiten und vornehmlich im dritten Jahrhundert eine hierarchische Verfassungsentwickelung der Kirche, welche dann im Mittelalter ihren Höhepunct erreichte; aber es ist auch bestimmt nachweisbar, daß diese Entwickelung aufs genaueste zusammenhing mit einem Rückfall in alttestamentliche Priesterideen, daß sie anfänglich noch beschränkt wurde durch Erinnerungen an das Priesterthum aller Gläubigen a), und daß sie dann nur in dem Maaße fortschritt, in welchem dieses Laienpriesterthum zurückgedrängt wurde und in Vergessenheit gerieth. Dagegen lag gerade auch hierin wieder einer der Hauptpuncte, von welchen die Reformation gegen die Hierarchie und ihre Einrichtungen ausging. Wir finden dieß schon bei den Vorläufern der Reformation, namentlich Wessel b), vornehmlich aber bei dem stärksten Durchbrecher hierarchischer Bande, bei Luther. Ihm, dem in der Schrift, zumal im Apostel Paulus so wohl Gegründeten, war ja gewiß das paulinische Wort von der Kirche als dem Leibe Christi nicht minder bekannt und geläufig, als das petrinische c) vom geistlichen Priesterthum. Dennoch sehen wir ihn für seine evangelisch-reformatorischen Zwecke fast ausschließlich nur von diesem Gebrauch machen, nicht aber von jenem. Ohne Zweifel, weil ihm dieses für solche Zwecke dienlicher war. Denn das, was das paulinische Wort vornehmlich geltend macht, das organische Gegliedertsein, hatte die katholische Kirche in ihrer

---

a) Bekannt ist das Wort Tertullian's de exhortat. cast. cap. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus? Nicht minder, daß derselbe auch noch den Laien das Recht zuerkannte, die Taufe zu ertheilen, de baptismo cap. 17.

b) Siehe meine Reformatoren vor der Ref. Bd. 2., S. 544 ff. Eine eigenthümliche Uebung des geistlichen Priesterthums hatten die Brüder vom gemeinsamen Leben; diese Laiengenossenschaft, in deren Schule auch Wessel gebildet war, hatte bei sich die gegenseitige Beichte ihrer Mitglieder eingeführt, Reff. v. d. Ref. Bd. 2., S. 104.

c) Es ist bemerkenswerth, daß die stärksten Aussprüche gegen das Hierarchische, die das neue Testament enthält, gerade bei dem Apostel vorkommen, dessen Name am meisten zur Begründung der Hierarchie in der christlichen Kirche benutzt worden ist, nämlich außer 1 Petr. 2, 5. u. 9. auch 1 Petr. 5, 2. u. 3.

Weise auch, ja sie war sogar noch ein Leib Christi, wenn auch ein sehr äußerlich gewordener und erstarrter. Es kam aber vornehmlich darauf an, das Alles beherrschende Sonderpriesterthum, in dem diese Gliederung eigentlich allein sich darstellte, zu stürzen, um dem Evangelium wieder Raum zu schaffen. Dazu war das kräftigste Mittel der Rückgang auf das urchristliche Priesterthum aller Gläubigen, und indem Luther diesen Rückschritt mit gewaltiger Energie that, brach er, ohne gerade diese zunächst im Auge zu haben, auch für die Verfassungsgestaltung der evangelischen Kirche eine neue Bahn. Denn war einmal die Idee vom geistlichen oder allgemeinen Priesterthum in durchgreifender Weise wieder hergestellt, so konnte die Verfassung der Kirche gar nicht wieder eine solche werden, wie sie im Mittelalter gewesen war.

Im Ganzen ergibt sich, daß das allgemeine Priesterthum, obwohl nicht Verfassungsprincip, so doch das *wirksamste Mittel* ist, um das *Eindringen hierarchischer Elemente* in die Kirchenverfassung *abzuwehren* oder wirklich eingedrungene wieder *auszuscheiden*; und wir werden sagen dürfen: es hat für die evangelische Kirche nach dieser Seite hin jedenfalls die wichtige Bedeutung eines *Correctivs*, insofern keine Gestaltung derselben als eine dem apostolischen und reformatorischen Vorbild entsprechende angesehen werden kann, welche nicht das Priesterthum aller Gläubigen in wohlverstandener Weise zur Voraussetzung hätte und kraft dessen das auf dem Sonderpriesterthum beruhende Hierarchische ausschlösse.

2.

Aber die Sache hat auch ihre *positive* Seite und über diese muß ich etwas ausführlicher sein.

Hierbei möge mir gestattet sein, von dem auszugehen, was ich am Anfang dieser Erörterung als nächsten Anlaß dazu hervorgehoben habe. In der gegen Ende 1845 auf besondere Anregung abgefaßten Schrift „Für die Zukunft der evangelischen Kirche Deutschlands" [a]) war es für mich — außer der Befür-

a) Stuttgart u. Tübingen bei J. G. Cotta, 2. Abdruck, 1846.

wortung einer näheren Einigung unserer deutschen evangelischen Kirche im Ganzen — ein Hauptzweck, die allgemeinere Verknüpfung presbyterialer und synodaler Einrichtungen mit der gegebenen consistorialen Grundlage in den einzelnen Landeskirchen zu empfehlen, und dabei motivirte ich diesen Vorschlag unter Anderem (S. 40. und 41.) auf folgende Weise: „Ist die Kirche wirklich Gemeinschaft der Gläubigen, so muß auch allen Gläubigen die Möglichkeit gegeben sein, nach Maßgabe ihrer Fähigkeit und Stellung für das Ganze mitzuwirken; denn eine wahre Gemeinschaft unter Vielen ist nicht da, wo bloß ein Theil activ, der andere aber passiv ist, sondern nur da, wo Jeder nach dem Maße seiner Kraft etwas zum gemeinsamen Leben beiträgt. Und soll mit dem Gedanken vom allgemeinen Priesterthum Ernst gemacht werden, so wird zwar daraus nicht folgen, daß jeder Getaufte und äußerlich zur Kirche Gehörige sofort priesterliche Geschäfte verrichten könne, wohl aber wird das daraus folgen, daß Jedem, der sich innerlich zur priesterlichen Selbständigkeit in Christo erhoben hat, auch Macht und Raum gegeben sein muß, dieselbe zu bethätigen, und daß weder dem Einzelnen noch der ganzen Gemeinschaft die natürliche Aeußerung eines wahrhaft priesterlichen Charakters vorenthalten werden dürfe.“

Dagegen macht nun Bähr zweierlei geltend: einmal, die Ausübung des allgemeinen Priesterthums bestehe gar nicht in der Betheiligung an solchen Dingen, die dem Verfassungsgebiet angehören, als da sind Leitung und Verwaltung der Kirchengesellschaft, Gebrauch des Wahlrechts, Theilnahme an Synoden, Bestellung kirchlicher Aemter, Vermögensadministration u. dgl., sondern in ganz anderen, außerhalb jenes Gebietes liegenden Thätigkeiten; und zweitens, die von mir selbst ausgesprochene Bedingung, daß der zur kirchlichen Thätigkeit zu Berufende sich auch wirklich müsse „zur inneren priesterlichen Selbständigkeit in Christo erhoben haben“, sei, weil in keiner Weise durch bestimmte Merkmale zu constatiren, für Verfassungsverhältnisse unbrauchbar; man werde also doch schließlich darauf geführt werden, entweder „jeden Getauften und äußerlich zur Kirche Gehörigen“ als wirk-

lichen Theilhaber des allgemeinen Priesterthums zu behandeln, oder aber dieses als Princip für die evangelische Kirchenverfassung gänzlich aufzugeben.

Ich kann auch hier dem, was der Entgegnung zu Grunde liegt, nur zustimmen, aber gegen die daraus gezogenen Folgerungen muß ich Einsprache erheben. Zunächst ist vom „Princip" der evangelischen Kirchenverfassung in der fraglichen Stelle nicht die Rede. Hätte es sich darum gehandelt, so würde ich, wie ich leicht nachzuweisen vermöchte, auch meinerseits schon damals vielmehr die Idee des Leibes Christi an die Spitze gestellt haben [a]), wie denn selbst in der bestrittenen Stelle der Erinnerung an das allgemeine Priesterthum eine Hinweisung auf die Kirche als „Gemeinschaft der Gläubigen" vorangeht. Sodann aber hatte die ganze Schrift, der die Worte entnommen sind, nicht die Absicht, formulirte Verfassungsvorschläge zu machen, sondern nur, gewisse Grundgedanken anzuregen und diese durch Motive allgemeinerer Art zu unterstützen. Wenn ich nun hierbei zur Empfehlung presbyterialer und synodaler Einrichtungen auch das allgemeine Priesterthum geltend machte, so wollte ich damit gewiß nicht sagen, die einzelnen Thätigkeiten, welche jene Einrichtungen mit sich bringen, seien ein directer Ausfluß oder eigentliche Bestandtheile des allgemeinen Priesterthums; vielmehr ging meine Meinung nur dahin, daß eine Gemeinschaft, die im Ganzen den priesterlichen Charakter trägt und im Einzelnen ohne Unterschied des Standes priesterliche Persönlichkeiten in sich schließt, auch eine Verfassung haben müsse, welche dieser ihrer besonderen Beschaffenheit entspricht, mithin der Thätigkeit jedes wahrhaft Berufenen nach dem Maaße seiner Gabe Raum gewährt und durch entsprechende Bestimmungen Rechnung trägt. Hierbei habe ich mich vielleicht nicht präcis genug ausgedrückt, aber den Gedanken selbst muß ich auch heute noch festhalten.

---

a) Es ist in einem ungefähr zur selben Zeit abgefaßten Aufsatz geschehen, auf den ich später aus Veranlassung der Mittheilungen Richter's über die Verfassungsgedanken König Friedrich Wilhelm's IV. Gelegenheit haben werde zurückzukommen.

Indem ich versuche, dieß näher zu begründen, ist vor Allem auf einen Punct aufmerksam zu machen, der mir auch von Bähr nicht genugsam beachtet scheint. Das geistliche Priesterthum der Christen läßt sich allerdings nicht denken ohne das Vorhandensein persönlicher Träger für dasselbe und 1 Petr. 2, 5. werden ja auch die Einzelnen ermahnt, als „lebendige Steine" hinzuzukommen und sich auf dem Grundstein Christus einzubauen in das geistliche Haus, welches der wahre Tempel Gottes ist. Aber offenbar ist das, was der Apostel dabei im Auge hat, nicht sowohl jeder Einzelne, für sich genommen, als vielmehr der Einzelne in der Eigenschaft eines wohlzubereiteten Bestandtheiles für ein Ganzes, und in den Stellen, die hier am meisten in Betracht kommen, namentlich in der Hauptstelle 1 Petr. 2, 5. und 9., sind es nicht die einzelnen Christen, welche Priester und Könige genannt werden, sondern in ihrer Gesammtheit wird der Christenheit ein priesterlich-königlicher Charakter beigelegt [a]). Als Gemeinschaft sollten die Gläubigen in einem viel tieferen und wesenhafteren Sinne, als das Volk Israel es war, ein heiliges, auserwähltes Geschlecht, ein besonderes göttliches Besitzthum, ein priesterliches, königliches Volk und eine Behausung Gottes im Geist sein und eben in dieser Gesammtheit ohne Zweifel auch die wahren geistlichen Opfer darbringen und ein Zeugniß von dem ablegen, was sie als Erlöste durch Gottes Gnade geworden. Dadurch wird der Christenheit überhaupt eine Stellung, Würde und Aufgabe von ganz universeller, aber auch

---

a) Darauf macht besonders auch de Wette im Commentar zu der Stelle aufmerksam. Er sagt: „ἱεράτευμα ἅγιον nicht statt ἱερεῖς ἅγιοι, sondern den wesentlichen Begriff einer Gemeinschaft in sich schließend." In der Stelle Offenb. Joh. 5, 10. kommt zwar, um das Gleiche auszudrücken, βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς vor, allein dabei hat der Plural ohne Zweifel eine wesentlich zusammenfassende, collective Bedeutung, und gewiß würde nicht eben so der Verfasser jeden einzelnen Gläubigen einen Priester oder König genannt haben. Auch in der alttestamentlichen Stelle, auf die der Apostel Bezug nimmt, 2 Mos. 19, 6., ist nicht von den einzelnen Israeliten als Priestern die Rede, sondern in der Gesammtheit werden sie ein „Königreich von Priestern" genannt.

von schlechthin unvergänglicher Art zuerkannt; sie kann als Ganzes niemals aufhören, ein priesterliches Volk zu sein; der priesterliche Charakter inhärirt ihr auf unaustilgbare Weise, er ist im vollsten Sinne ein character indelebilis. Denken wir uns selbst die Möglichkeit, daß einmal gar kein wirklicher Träger dieses Charakters mehr da wäre, die Sache an sich würde damit nicht zu Verluste gehen, sie bliebe ein unverjährbares Depositum der Christenheit, und die ersten Christen, die wieder durch Gottes Wort und Geist erzeugt würden, wären auch wirkliche Inhaber dieser Sache a).

Aber dieser Fall tritt eben nicht ein. Die Gemeinde des Herrn ist auf einen Felsen gegründet und auch die Pforten der Hölle werden sie nie ganz überwältigen. Mag zu einer bestimmten Zeit die Masse der bloßen Namenchristen, der Ungläubigen und Abtrünnigen noch so groß sein, durch Gottes Gnade wird doch immer zugleich eine Anzahl von Solchen vorhanden sein, die durch wahren, lebendigen Glauben mit ihrem Herrn und Heiland vereinigt sind und diesen Glauben in der Liebe bewähren. Diese, wie wenig oder viel ihrer sein mögen, bilden

a) Diese Ausführung ermangelte des gehörigen Grundes, wenn die Stelle 1 Petr. 2, 5. u. 9. nur in Beziehung auf die „judenchristliche Gemeinde“ ihre volle Bedeutung hätte, wie Weiß in seinem petrinischen Lehrbegriff, S. 116 ff., behauptet. Eine Bedeutung solcher Art wäre ja längst erloschen. Dem gegenüber ist einzuräumen, daß zunächst freilich nur Solchen, die bisher schon ein besonderes Eigenthum Gottes und ein Priestervolk sein sollten, aber in Wahrheit es doch noch nicht waren, gesagt werden konnte, sie seien es nun wirklich geworden; und das waren allerdings die aus den Juden gesammelten Gläubigen. Allein abgesehen von dieser nächsten Beziehung, liegt in der Stelle doch zugleich eine Wahrheit, die von den an Christum Gläubiggewordenen überhaupt und für alle Zeiten gilt. Zur Verwirklichung der in der alttestamentlichen Theokratie gegebenen Vorbilder waren zuerst die durch ihre Abstammung dieser Theokratie Angehörigen berufen, aber doch nicht sie allein, sondern weiterhin Alle, die durch den Glauben Söhne Abraham's geworden. Der auf alttestamentlichem Grunde gewachsene Gedanke von einem priesterlichen Volke ist zugleich ein allgemein und wahrhaft christlicher, und so hat er auch jederzeit, wo er lebendig zum Bewußtsein kam, die Christenheit durchdrungen und getragen.

den unverwüstlichen Kern und Stamm der Christenheit, und sie erhalten der Gemeinschaft auch in Wirklichkeit den Charakter, eine priesterliche zu sein, so daß das geistliche Priesterthum nicht nur der Idee nach nicht aufhören kann, sondern auch in der That nie ausstirbt [a]).

Wenn es sich nun darum handelt, die Kirche evangelisch zu verfassen, so werden wir doch nicht vorwiegend auf das zu sehen haben, was in ihr nicht sein soll, sondern auf das, was sein soll und ebensowohl dem inneren Grunde als der thatsächlichen Wirklichkeit nach immer auch ist. Nun ist und bleibt aber die Christengemeinschaft ein geistliches Priesterthum, es ist dieß ein unaustilgbarer Grundzug ihres Wesens, und da die Formen des Gemeinschaftslebens sich nach dessen innerer Wesenheit richten müssen, so darf dieser Grundzug auch bei der Verfassungsgestaltung nicht unberücksichtigt bleiben. Solche Berücksichtigung wird aber nicht allein in der Beseitigung der Dinge zu bestehen haben, die mit dem geistlichen Priesterthum im Widerspruch sind, sondern auch in positiver Feststellung dessen, was es für seine Bethätigung und Ausübung fordert, und so werden dafür auch geeignete Bestimmungen im Verfassungsgesetze zu treffen sein.

Diesen Satz in seiner Allgemeinheit wird man vielleicht nicht leugnen. Es kommt jedoch vor Allem darauf an, wie derselbe concret anzuwenden sei.

Ganz gewiß ist derselbe nicht so anzuwenden, daß jedem getauften und mit keinem bürgerlichen Makel behafteten Fünfundzwanzigjährigen als wohlberechtigtem Inhaber des allgemeinen Priesterthums ein Antheil an der Kirchenregierung und Leitung der kirchlichen Angelegenheiten zukommen müsse, und daß es kein Recht, keine Vollmacht in der Kirche gebe, die nicht von der Grundlage des so aufgefaßten allgemeinen Priesterthums ihren

a) „Gefiele es irgendwo und wann einer heidnisch gewordenen Zeitbildung, die Kirchen über Nacht abzubrechen, es müßte doch am nächsten Morgen wieder zu bauen angefangen werden, und die Bauherren würden eben die gläubigen Christen sein" — sagte in gleichem Sinne Nitzsch in einem Vortrag über das allgemeine Priesterthum. S. deutsche Zeitschr. October 1857. S. 317.

Ursprung hätten. Denn daraus, daß alle zur christlichen Gemeinde Gehörigen Inhaber des geistlichen Priesterthums sein können, folgt keineswegs, daß sie es auch wirklich sind; vielmehr kann man von Vielen mit vollkommener Sicherheit wissen, daß sie es nicht sind, ja im apostolischen Sinne es auch gar nicht sein wollen, und dem gegenüber wäre es ein sehr gefährlicher, nach Umständen kirchenzerstörender Idealismus, sie doch so zu behandeln, als ob sie es wären. Wollte man aber auch, obgleich im Widerspruch mit dem Princip, eine Scheidung zwischen wirklich Priesterlichen und offenbar Unpriesterlichen vornehmen, so würde sich das sehr bald als unausführbar erweisen, weil zwar für die letztere Classe manche sehr greifbare Kriterien aufgestellt werden könnten, nicht aber, bei der wesentlich innerlichen Beschaffenheit der Sache, für die erstere. Endlich aber — und das ist das Entscheidendste — hat allerdings das geistliche Priesterthum mit der Kirchenregierung und der Leitung der Kirchenangelegenheiten direct gar nichts zu schaffen. Die priesterliche Thätigkeit besteht nicht im Regieren, sondern im Darbringen von Opfern. Opfer und Priester hängen aufs genaueste zusammen [a]), Keines ist ohne das Andere und auch das geistliche Priesterthum ist nicht denkbar ohne geistliche Opfer. Diese geistlichen Opfer bezeichnen aber nicht einen Inbegriff von Rechten, sondern einen Inbegriff von Pflichten, und wenn man daraus gar, ohne Rücksicht auf die innerlichen Bedingungen, kirchliche Regierungsrechte für Alle ableiten will, so setzt man sich in den stärksten Widerspruch mit der Natur der Sache.

Für eine demokratische Gestaltung der Kirche ist also freilich das allgemeine Priesterthum nicht zu gebrauchen, und ich stimme hier ganz mit dem überein, was auch von anderer Seite schon ausgesprochen worden ist. „So nichtig es auf dem politischen Gebiete sich erweist“ — sagt D. Klee [b]) — „die allge-

a) „Jeder Opfernde ist ein Priester, sowie der Priester nur durch das Opfer besteht“ — bemerkt ganz treffend Marheineke in der Grundlegung der Homiletik, Vorles. 2. S. 14.

b) E. W. Klee (Regierungsrath), die allgemeine christliche Kirche oder das Princip der Reformation u. s. w. Berlin 1847. S. 171.

meinen Menschenrechte für das Anrecht der Einzelnen am Staatsregiment zur Verwirklichung der sittlichen Freiheit geltend zu machen, so gedankenlos ist es, um der kirchlichen Freiheit willen das allgemeine Priesterthum der Christen für den Aufbau der demokratischen Herrschaft zur Basis zu nehmen. So gewiß jedes Glied eine ganz unmittelbare Beziehung zu Christo, ein gleiches Anrecht auf die heiligen Güter der wahrhaftigen Hütte hat, so gewiß Alle vor dem Evangelium gleich sind, wie alle Bürger vor dem Gesetz, und Jedem die Möglichkeit offen bleiben muß, Zugang zu finden zu allen Rechten und Segnungen der staatlichen wie kirchlichen Ordnung, so wenig folgt daraus hier wie da die Nothwendigkeit der Zulassung aller Einzelnen zur Theilnahme an der Realisirung der Lebensordnung. Wenn die heilige Schrift Jedem die Möglichkeit eines solchen Antheils offen stellt, ist damit schon gesagt, daß Solches schlechthin gelten soll, ohne Rücksicht auf die Unterschiede, die das Gesetz der Ordnung erheischt? . . . Die Gestaltung der Ordnung ist nicht eine Sache für Jedermann, sondern eine Sache der Weisheit, der Erfahrung, bedingt von mancherlei Lebensbeziehungen und Gaben, wie sie nicht das Gemeingut Aller sein können."

Soll nun aber über die Art, wie das geistliche Priesterthum auch bei der äußeren Gestaltung der Kirche zu berücksichtigen, eine positive Bestimmung gegeben werden, so hängt Alles davon ab, worin das Wesen und die Ausübung solchen Priesterthums besteht. Dasselbe bezeichnet nach 1 Petr. 2, 5. u. 9. zunächst offenbar eine unvergleichlich hohe Würde der Gläubigen, vermöge deren ihnen das Höchste, was die alttestamentliche Theokratie, wiewohl nur unvollkommen, vorbildete, in wesenhafter Wahrheit zukommt. Diese Würde aber ist nicht bloß ein Zustand, in den die Christen durch Gottes Gnade versetzt sind, sondern hat, wie Alles im Christenthum, auch eine praktische Seite und hängt mit einer Thätigkeit zusammen. Als Zustand beruht das neutestamentliche Priesterthum auf dem Hinzugekommensein zu Christo und Eingefügtsein in den Bau des geistlichen Tempels, von dem er der Grundstein ist, wofür es

durchaus kein anderes Mittel gibt, als den lebendigen, persönlichen Glauben; denn nur durch ihn in Christum eingewachsen a) tritt der Christ in ein unmittelbares Verhältniß zu Gott, dem Urquell aller Heiligung, und empfängt in seinem innersten Wesen einen priesterlichen Charakter. Als Thätigkeit aber setzt der Apostel das Priestersein der Christen in das Darbringen geistlicher Opfer und ein solches Verkündigen der Herrlichkeit Gottes, durch welches anschaulich werden soll, wie die, welche einst noch kein (wahres) Gottesvolk gewesen, nun ein solches sind, wie die, denen (früher) kein Erbarmen widerfahren, nun desselben theilhaftig geworden. Die geistlichen Opfer können nur solche sein, welche nach dem Vorbilde des einen hohen Priesters, dessen höchster priesterlicher Act seine Selbstdarbringung b) war, durch die Kraft desselben heiligen Geistes zuerst im Innersten des Gemüthes vollzogen werden, dann aber auch im ganzen Leben ihre Verwirklichung finden: die vollkommene Hingabe der Person an Gott c) und der ganze Inbegriff dessen, was der erlöste Mensch durch Gebet oder andere Mittel Gott zu Lob, Dank und Ehre oder überhaupt im Dienste Gottes thun kann. Das Verkündigen der Herrlichkeit Gottes d) aber, durch welches zugleich seine Führung aus der Finsterniß zum Licht, aus dem Zustande der

---

a) Ephes. 4, 15. und 16.

b) Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, II. S. 519 ff.

c) Nicht ohne Absicht scheint der Apostel den Ausdruck θυσίαι gebraucht zu haben; er denkt nicht an Gegenstände, die der Mensch abgelöst von seiner Person Gott darbringt (προσφοραί), sondern daran, daß, wie im alten Bunde das Thieropfer getödtet wurde, so im neuen vor Allem der alte, sündige Mensch selbst in den Tod gegeben werden müsse, damit ein neuer in Christo auflebe, der dann die übrigen, aber immer auch persönlichen Opfer darbringe.

d) Ich habe ἀρεταί durch „Herrlichkeit" übersetzt, weil ich glaube, daß es den Inbegriff dessen bezeichnen soll, was Gott herrlich macht, ebensowohl in Beziehung auf sein inneres Sein (seine preiswürdigen Eigenschaften), als in Beziehung auf seine Wirkungen nach außen. An letztere ist vornehmlich zu denken, jedoch nicht an die Alles übertreffenden Machtwirkungen Gottes (Hesychius erläutert es ungenügend durch θεία δύναμις), sondern dem ganzen Zusammenhange gemäß an die Wunderwirkungen seiner Gnade (Luther u. A.), an das, wodurch Gott der θεὸς πάσης χάριτος ist (1 Petr. 5, 10.).

Nichterbarmung in den der Erbarmung klar werden soll, wird nichts Anderes sein können, als die Bezeugung der Heilsthaten Gottes, namentlich in Christo, kraft deren auch Andere für den Glauben gewonnen oder im Glaubensleben gefördert werden, und es versteht sich nach dem ganzen Sinne des Evangeliums von selbst, daß diese Bezeugung ebensowohl durch das Wort der Lehre, als durch die That des Lebens zu geschehen hat.

Hierbei ist natürlich das, was nur dem inneren Leben angehört, von dem, was sich auch äußerlich kundgibt, wohl zu unterscheiden. Das Innerliche der Sache, also daß die Gläubigen auf Christo, dem Grundstein, eine Behausung Gottes im Geist und ein wahres Priestervolk bilden, und daß, um hierzu zu gehören, Jeder sich selbst Gott zum Opfer bringen müsse, kann freilich keinen Anlaß zu Verfassungsbestimmungen im Einzelnen geben. Doch wird man sagen dürfen: das, was hierin liegt, um der Christenheit eine ganz eigenthümliche Hoheit und Würde zu verleihen, müsse jedenfalls im Ganzen der Verfassung auch seinen Ausdruck finden, und es werde dieß vornehmlich durch die gesammte Haltung und Form, in der eine Kirchenverfassung auftritt, zu bewirken sein, dadurch nämlich, daß das Statut derselben, auch ohne salbungsvolle Worte, doch überall zu erkennen gibt, es gelte hier nicht die Constituirung eines Vereines zu irgend welchen äußeren Zwecken, sondern die Gestaltung derjenigen Gemeinschaft, welche die unveräußerliche Bestimmung hat, ein geheiligtes Priestervolk unter dem einen göttlichen Haupte zu sein [a]. Es handelt sich jedoch allerdings auch um Dinge, die äußerlich hervortreten; die geistlichen Opfer begreifen auch bestimmt wahrnehmbare, zum Theil gemeinsam zu übende Thätigkeiten in sich, wie Gebet und Fürbitte, überhaupt Alles, womit man Gott ehrt und ihm dient [b]; und das Verkündigen der Herrlichkeit Gottes

---

a) Der treffliche göttinger Kirchenrechtslehrer Herrmann sagt in dieser Beziehung: „Allerdings soll das Gesetz nicht predigen, aber man braucht, um den Gesetzeston zu wahren, auch in der Form das eigenthümliche sittliche Wesen der Sache nicht daranzugeben.“ S. dessen Schrift über den badischen Kirchenverfass.-Entw. Göttingen 1861. S. 17.

b) Wenn der Gemeinde im Gottesdienste gewisse Acte zufallen und

in seinen Heilsthaten, soll es nicht ohne Grund auf das stumme Bezeugen bloß durch die Lebensführung beschränkt werden, schließt auch ein Wirken durch das Wort der Lehre und der Ermahnung, der Strafe und des Trostes, kurz, die mündliche Verkündigung des Evangeliums und ein auf christliche Glaubensgründung und Lebensförderung im Allgemeinen gerichtetes Thun in sich. Wenn nun hierzu alle des geistlichen Priesterthums wirklich Theilhaftigen eben vermöge dieser Qualität berufen sind, dadurch aber auch die Wirksamkeit des nach kirchlicher Ordnung besonders berufenen Lehramtes in keiner Weise durchkreuzt und beeinträchtigt, vielmehr unterstützt und gefördert werden soll, so sind offenbar Einrichtungen nothwendig, durch welche die freiere und allgemeinere Thätigkeit des geistlichen Priesterthums in den geregelten Kirchendienst organisch eingefügt wird, und das gehört dann mit zu den Aufgaben einer wohlconstruirten evangelischen Kirchenverfassung.

In solchem Sinne hat vornehmlich Spener auf das Priesterthum aller Gläubigen hingewiesen. Er spricht sich in seinen piis desideriis da, wo er von der „Aufrichtung und fleißigen Uebung des geistlichen Priesterthums" handelt [a]), so aus: „Jeglicher bildet sich ein, gleichwie er zu seinem Ampt, Handel, Handwerk und dergleichen berufen, dazu der Pfarrer nicht berufen ist, so sei hingegen der Pfarrer zu den geistlichen Verrichtungen, der Handlung des göttlichen Wortes, beten, studiren, lehren, vermahnen, trösten, strafen u. s. f., dermaßen allein berufen, daß Andere sich nichts darum zu bekümmern hätten, ja

---

von ihr gemeinsam vollzogen werden, so übt sie auch einen Theil ihres geistlichen Priesterthums; der Geistliche aber als Liturg ist in der evangelischen Kirche nicht, wie in der katholischen, ein Verwalter des Heiligen kraft seines besonderen priesterlichen Charakters, sondern er vertritt mit seiner Person das Priesterthum Aller. Hagenbach, theol. Encykl. 5. Ausg. S. 339. Ueber die Stücke, welche überhaupt nach der Schrift als Bestandtheile des geistlichen Opfers angesehen werden können, vergl. Chemnitz, Examen concil. Trid. (genfer Ausg. von 1567), S. 333. u. 342.

a) Ausgabe von Frankfurt a. M. 1676., S. 104—109. bes. S. 108. Im Jahr 1677 hat Spener dann noch einen besonderen Tractat vom „geistlichen Priesterthum" geschrieben.

wohl dem Pfarrer in sein Ampt griffen, wo sie einigerleimaßen damit umgingen: geschweige dann, daß sie auch selbst auf den Pfarrer mit achtunggeben, und wo er säumig ist, ihn selbst brüderlich vermahnen, insgesammt aber in allem diesem ihm an die Hand gehen sollten. Denn sogar wird durch den ordentlichen Gebrauch dieses Priesterthumes dem Predigtampt kein Eintrag gethan, daß vielmehr dieses eine der vornehmsten Ursachen ist, warum das Predigtamt nicht alles das, was billig sein sollte, aus- und zu Werk richten kann, weil es ohne die Hülfe des gemeinen Priesterthumes zu schwach und Ein Mann nicht genug ist, bei so vielen, als etwa einem gemeiniglich in seiner Seelsorge anvertraut werden, dasjenige auszurichten, was zur Erbauung nöthig ist. Wo aber die Priester ihr Ampt thun, da hat der Prediger als ihr Director und ältester Bruder eine stattliche Hülfe in seinem Ampt und dessen so öffentlich- als absonderlichen Verrichtungen und wird ihm die Last nicht zu schwer."

Spener geht aber noch weiter und bringt diesen Punct auch schon in ganz bestimmte Verbindung mit der evangelischen Kirchenverfassung. Nach seiner Ueberzeugung war unter den drei Ständen, in die man die Kirche einzutheilen pflegte, der Hausstand (christliche Laien und Gemeinden) zu sehr zurückgedrängt gegen die beiden oberen Stände, den Lehrstand und den der weltlichen Obrigkeit, und besonders erblickte er in der einseitigen Beherrschung der Kirchen durch die weltlichen Landesherren (Cäsareopapie) ein schweres Uebel. Dem gegenüber verlangte er auf Grund des geistlichen Priesterthums eine active kirchliche Betheiligung auch des dritten Standes und wollte die Verfassung so eingerichtet wissen, daß eine solche Mitwirkung ihre geordnete Stelle fände. „Wo die christliche Kirche" — sagt er [a]) — „recht in ihre Ordnung gesetzt werden soll, so muß die Verfassung also sein, daß in allen Stücken, welche zum Kirchenwesen gehören, alle drei Stände selbst ihr Werk haben und mit einander concurriren. Dieses ist der Zustand, der der göttlichen Einsetzung am gemäßesten, der Kirchen gemeiner

---

a) Bedenken, Bd. 1. S. 262.

Auferbauung am verträglichsten und von Gott am gesegnetsten ist. Wo aber die Sache dahin kommt, daß ein Stand allein, sonderlich der Predigerstand, sich die Gewalt in der Kirche anmaßet, da ist alsdann ein solcher Zustand, der nicht nur nicht zu loben, sondern auch nicht zu dulden ist. . . . . Und zähle ich das mit unter die Stücke, die wir mit Babel und dem Papstthum gemein haben, daß, da im Papstthum der geistliche Stand alles an sich gerissen, bei uns zwar der weltliche Stand (Obrigkeit) seine Rechte wieder bekommen, aber der Hausstand an den wenigsten Orten den rechten Gebrauch seiner Rechte habe, sondern die beiden oberen Stände meistens, was ihnen gutdünkt, thun, daraus gleichwohl wenig Segen kommt." In diesem Sinne richtete er bekanntlich seine Blicke mit Vorliebe auf die presbyterialen und synodalen Einrichtungen der reformirten Kirche und empfahl besonders, ohne jedoch das ordentliche Predigtamt im mindesten beeinträchtigen zu wollen, vielmehr zu dessen Ergänzung, das Institut der Laienältesten, die zwar nicht zu predigen, aber „mit zu ermahnen, zu strafen, zu trösten und Acht zu geben hätten auf der Gemeinde Leben und darin dem Predigtamt an die Hand gehen sollten" [a]).

Die Lage der Kirche, innerhalb deren Spener zu wirken hatte, nöthigte ihn, sich in seinen „frommen Wünschen" sehr zu beschränken. Hätte er jedoch mit freierer Hand Vorschläge für eine Kirchenverfassung zu machen gehabt, so ist nicht zu bezweifeln, daß dabei das geistliche Priesterthum eine nicht unwichtige Rolle gespielt haben würde. Er hätte dann nicht bloß allgemeinhin zur erneuerten Uebung desselben ermahnt und dafür Duldung verlangt, sondern sicherlich auch versucht, die bestimmten Thätigkeiten des geistlichen Priesterthums, an die sich nothwendig immer eine kirchliche Activität des Laienstandes

---

a) Bedenken, Bd. 1. S. 640. Man sehe Weiteres bei Richter in der Geschichte der evang. Kirchenverfassung, S. 201—203., bei C. Rothe (Prediger), die wahren Grundlagen der christlichen Kirchenverfassung, Berlin 1844. S. 141—146., und bei Niedner, Geschichte der christlichen Kirche, S. 750.

überhaupt anknüpft [a]), in den kirchlichen Organismus einzuordnen.

Hierin aber scheint mir die Hinweisung auf eine Wahrheit zu liegen, die zu keiner Zeit in der evangelischen Kirche übersehen werden sollte. Mag man die Thätigkeiten des geistlichen Priesterthums entweder als solche auffassen, die lediglich aus innerem Trieb und in ganz freier Weise geübt werden, oder als solche, die mit einer amtlichen Stellung in der Gemeinde verknüpft sind, immerhin ist es eine Sache, auf die auch in den Verfassungsnormen der Kirche Rücksicht genommen werden müßte. In Betreff der freien Uebung des geistlichen Priesterthums wären allerdings Schranken zu ziehen zur Abwehr des etwaigen Mißbrauchs; aber innerhalb dieser Schranken wäre auch vollständiger Raum für die dahin gehörigen Thätigkeiten zu gewähren, und es dürften dieselben nicht als etwas erscheinen, was man nur eben nicht gewaltsam hindert, sondern als etwas, was Aufmunterung und Förderung verdient. In Betreff der amtlichen Stellungen aber, zu denen Gemeindeglieder berufen werden, wäre noch Möglichkeit dahin zu wirken, daß die dazu erkorenen Personen solche seien, die ihren Beruf wirklich im Sinne des geistlichen Priesterthums vollziehen, also nicht bloß als einen Dienst vor Augen zur äußerlichen Förderung, sondern als einen Opferdienst vor Gott zur innerlichen Erbauung der Kirche. Wie diese, allerdings nicht leichten, Aufgaben zu lösen seien, darüber erlaube ich mir hier als zu weit führend keine bestimmteren Andeutungen. Aber daß hiefür, also insbesondere für die Richtigstellung des Verhältnisses zwischen dem geistlichen Priesterthum und dem kirchlichen Amt, auch in den gesetzlichen Ordnungen der Kirche Fürsorge zu treffen sei [b]), unter-

---

a) Wenn ein Gemeindeglied vermöge des geistlichen Priesterthums soll Thätigkeiten üben können, wodurch es ein Gehülfe des Pfarrers wird, so wird es noch weniger von anderen untergeordneteren Functionen auszuschließen sein, die mehr nur Sache des rechten Sinnes und der kirchlichen Erfahrung sind.

b) Dieß ist der Punct, auf den besonders auch Nitzsch in seinem Vortrag über das allgemeine Priesterthum hinweist, indem er nach

liegt mir keinem Zweifel, und eben darin finde ich die positive Bedeutung, welche das allgemeine Priesterthum für die evangelische Verfassungsbildung hat.

II.

Die obige Ausführung hat meinen Freund Bähr wieder zu Gegenbemerkungen veranlaßt, die ich den Lesern nicht vorenthalten zu dürfen glaube. Mit seiner Erlaubniß lege ich hiervon das Wesentliche vor, füge aber sogleich auch meinerseits zur Rechtfertigung des von mir Ausgesprochenen noch Einiges hinzu, damit die Sache, so weit möglich, wenigstens zwischen uns ihren Abschluß finde.

1.

Meiner Behauptung von der negativen Bedeutung des geistlichen Priesterthums für die evangelische Kirchenverfassung als Correctiv gegen das Hierarchische setzt Bähr im Wesentlichen Folgendes entgegen:

a) Wohl ist auch die katholische Kirche ein gegliederter Organismus, ein „Leib", aber eben nicht der Leib „Christi". Die Gliederung in ihr erstreckt sich bloß auf den Klerus, nicht auf das Volk, welches vielmehr nur als der unterschiedlose Inbegriff derer gilt, die von der Geistlichkeit zu leiten und zu regieren sind; es ist also hier nur Hierarchie, Geistlichkeitsherrschaft. Um aber diese auszuschließen, dazu genügt vollständig der Begriff des Leibes Christi, der an sich eine Scheidung zwischen Klerus und Volk nicht zuläßt, Christum als das alleinige Haupt der Kirche setzt und alle Glieder derselben als seine Organe erscheinen läßt.

b) Daß dagegen hierzu die Geltendmachung des allgemeinen Priesterthums nicht nothwendig ist, diese vielmehr selbst mit mehr oder weniger hierarchischen Gestaltungen zusammenbestehen kann,

---

Luther's, Spener's und anderer evangelischer Theologen Vorgang das Priesterthum aller Gläubigen mit dem richtig aufgefaßten Amt in geordneten Einklang gesetzt wissen will. Deutsche Zeitschrift, October 1857. S. 317. u. 318.

zeigt die Geschichte. Die reformirte Kirche bildet in ihrer Verfassung den schärfsten Gegensatz und das entschiedenste Widerspiel zur römischen Hierarchie und doch ist dieselbe hierbei nicht vom allgemeinen Priesterthum, sondern von anderen Grundlagen ausgegangen. In der lutherischen Kirche andererseits, welche seit Luther das allgemeine Priesterthum aufs stärkste hervorhob, ist eine Verfassung zu Stande gekommen, welche jedenfalls der römischen näher steht und einer Unterscheidung zwischen „Lehrstand" und Volk, einer Steigerung des Amtsbegriffs Raum gab, wie es mit der Betheiligung der Laien an kirchlichen Angelegenheiten nicht wohl verträglich ist. Es gibt also eine sehr antihierarchische Kirchengestaltung ohne Geltendmachung des allgemeinen Priesterthums und gibt eine der hierarchischen sich wenigstens annähernde trotz solcher Geltendmachung.

Ich antworte hierauf so: Gewiß kann auch aus dem Wesen der Kirche als eines Leibes, daran Christus das Haupt ist und ein Glied am anderen hanget, gegen die Hierarchie argumentirt werden. Allein das Specifische der Hierarchie beruht offenbar nicht sowohl darauf, daß die Nothwendigkeit einer Gliederung in der christlichen Kirche verkannt und das königliche Amt Christi verdunkelt wird, als vielmehr darauf, daß positiv ein zur Gnadenvermittelung für nothwendig gehaltenes Sonderpriesterthum in dieselbe zurückgeführt wird, und gegen ein solches Sonderpriesterthum liegt die erste und stärkste Waffe doch ohne Zweifel in dem apostolischen Zeugniß, daß alle Gläubigen durch Christum in einem unmittelbaren Verhältnisse zu Gott stehen, also ein besonders geweihter, die Gnadenmittel mit Ausschließlichkeit verwaltender Priesterstand hier nicht statthaben kann. Ist, wie Martensen [a] treffend sagt, alle Hierarchie in der christlichen Kirche wesentlich „eine Verrückung des Verhältnisses zwischen dem besonderen und allgemeinen Priesterthum", so wird auch das Hauptmittel gegen dieselbe in der Zurechtrückung dieses Verhältnisses, also der richtigen Geltendmachung des allgemeinen Priesterthums zu suchen sein. Darum hat sich auch Luther

a) Christl. Dogmatik, §. 272. S. 423.

beim **Beginne** der Reformation [a] vor allen anderen dieses Mittels bedient, freilich nicht zum Zweck der damals noch gar nicht ins Auge gefaßten Kirchenorganisirung [b], wohl aber um nur einmal durch Beseitigung der hierarchischen Umklammerung dem Evangelium wieder Bahn zu brechen, was dann von selbst auch zu einer anderen Kirchengestaltung führen mußte. Anders verhielt es sich mit Calvin, welchem im zweiten Stadium der Reformation die Aufgabe zufiel, nicht sowohl eine evangelische Gemeinschaft durch Befreiung von der Hierarchie erst zu bilden, als vielmehr die schon vorhandene vollständiger zu organisiren; dafür waren allerdings andere Principien mehr geeignet, als das Princip des geistlichen Priesterthums, obwohl Calvin auch diesem an der geeigneten Stelle sein Recht zuerkannte [c]. Wenn

---

a) Er beruft sich auf das allgemeine Priesterthum am meisten in den Schriften: „An den christlichen Adel deutscher Nation" und „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche". Die erste ist vom August 1520, die zweite vom October 1520.

b) Vergl. Richter, Gesch. d. evang. Kirchenverfassung, S. 16.

c) Daß bei Luther und Calvin auch noch anderes in der Persönlichkeit und reformatorischen Grundanschauung beider Männer Liegende mitwirkte, um ihnen eine verschiedene Stellung zur Idee des allgemeinen Priesterthums zu geben, wird durch Obiges natürlich nicht in Abrede gestellt. Was aber Calvin für sich betrifft, so macht er freilich das allgemeine Priesterthum nicht zur Grundlage für seinen Verfassungsbau, sondern dabei geht er vielmehr von der Nothwendigkeit einer wohlgeordneten gubernatio der Kirche aus (Institt. christ. relig. lib. IV. cap. 3 seqq. Bähr, über die Revision der badischen Kirchenverfassung, S. 19.); allein außerhalb des Gesichtskreises Calvin's lag deßhalb die Idee des allgemeinen Priesterthums doch keineswegs. Bezieht er sie auch nicht direct auf die Verfassung, so erinnert er doch häufig an dieselbe und gebraucht sie insbesondere zur Bekämpfung des Hierarchischen. Er thut dieß namentlich da, wo es der Zusammenhang des Systems mit sich bringt, bei der Abhandlung über den Ordo. Hier stellt er dem römischen Priesterthum in erster Linie zwar allerdings die Einzigkeit des Hohepriesterthums Christi entgegen, aber dann sogleich auch das hierauf gegründete Priesterthum aller Christen, indem er sagt, nur Christus sei Priester im Sinne der Gnadenvermittelung, nullo fine, *nullo successore* —, sofort aber auch hinzufügt: *in ipso omnes sumus sacerdotes,* wiewohl nicht im Sinne der Gnadenvermittelung, sondern nur, um uns selbst und das Unsrige Gott darzubringen (Institt. IV. 19, 28.). Diese Auffassungsweise ist als

dann aber später, trotzdem, daß Luther das geistliche Priesterthum so gewaltig hervorgehoben hatte, doch auch in die lutherische Kirche Elemente eindrangen, die damit im Widerspruch standen, so geschah dieß, weil man eben für die Gestaltung der Kirche mit jener Idee nicht den vollen Ernst machte. Man hatte gleicherweise in der dogmatischen Theorie auch den Gedanken von einer ecclesia repraesentativa und von Synoden, die nicht bloß aus Theologen, sondern auch aus frommen und erfahrenen Laien bestehen sollten a), aber es blieb bei der Lehre und ging nicht ins Leben über. Eben dadurch wurde ja gerade die Reaction Spener's hervorgerufen, die nun gleichfalls wieder, wenn auch in etwas anderer Weise, hauptsächlich vom geistlichen Priesterthum ausging. Und so wird es immer der Fall sein, wo Bestrebungen in die Gestaltung der evangelischen Kirche eindringen, die den Geistlichen in specifischem Sinne zum Priester machen oder ihm kraft standesmäßiger Geschiedenheit ausschließlich und allein das Handeln in geistlichen und kirchlichen Dingen zuerkennen wollen. In allen solchen Fällen wird stets das Zurückgehen auf das allgemeine Priesterthum, wenn auch nicht das einzige, so doch das nächstliegende und wirksamste Correctiv sein.

2.

Gegen die von mir behauptete positive Bedeutung des

---

die typische in der reformirten Kirche zu betrachten, nicht nur bei ihren Theologen, sondern auch in ihren Bekenntnissen. Es wird dabei ein scharfer Unterschied zwischen ministerium und sacerdotium gemacht, jenes nur einzelnen dazu besonders Verordneten zugeschrieben, dieses dagegen auf Grund des alleinigen Hohepriesterthums Christi allen Gläubigen, und damit jedes Sonderpriesterthum, sowie alle Bezeichnung der ministri als sacerdotes ausgeschlossen. Als Beispiel verweise ich auf eines der anerkanntesten reformirten Symbole, die confessio Helvet. posterior, cap. 18.

a) Die Lehre von der ecclesia repraesentativa und den Concilien als deren oberster Instanz kommt bekanntlich bei Quenstedt, Hollaz und anderen orthodoxen lutherischen Theologen regelmäßig vor; eben so, daß zu denselben auch laici (aber freilich nur) doctrina, rerum divinarum peritia, nec non pietate, vitae sanctimonia, veritatis zelo et judicii acrimonia conspicui zu berufen seien.

allgemeinen Priesterthums für die Verfassung erhebt Bähr gleichfalls eine zweifache Einwendung. Er sagt:

a) Die Nothwendigkeit einer activen Betheiligung der Nichtgeistlichen an kirchlichen Dingen ergibt sich am bestimmtesten daraus, daß sie Glieder am Leibe Christi sind, denn in dem Gliedsein liegt an sich zugleich die Bestimmung zur Thätigkeit; vornehmlich aber ergibt sich daraus weit mehr als aus dem allgemeinen Priesterthum die Verschiedenartigkeit der Thätigkeit, sowie deren Zusammenfassung und einheitliche Beziehung auf ein Ganzes, denn mit der Gliedlichkeit der Einzelnen ist auch ganz von selbst ebensowohl das Unterschiedene in ihrem Wirken als die Richtung auf ein Ziel ausgesprochen. Ist die Kirche Leib Christi, so versteht es sich ohne Weiteres, daß diejenigen Glieder dieses Leibes, welche wirklich geistliche Priester sind, im Stande sein müssen, priesterlich thätig zu sein, denn der Leib Christi schließt das Darbringen geistlicher Opfer nicht aus, sondern ein, wohingegen das allgemeine Priesterthum keineswegs schon für sich auf eine verschiedenartige und geordnete Thätigkeit, wie sie für ein organisches Ganzes nothwendig ist, hinweist.

b) Aus dem allgemeinen Priesterthum läßt sich wohl herleiten, daß in kirchlichen und christlichen Dingen nicht das geistliche Amt (der Pfarrer) allein und ausschließlich thätig sein soll, aber daraus folgt noch keineswegs die Betheiligung der Nichtgeistlichen an der Leitung und Regierung der Kirche überhaupt, wenigstens nicht die Nothwendigkeit solcher Betheiligung. Spener hatte bei seiner Wiederaufrichtung des geistlichen Priesterthums nicht die Verfassung der lutherischen Kirche im Ganzen, sondern nur den Zustand der Einzelgemeinden im Auge und auch in letzterer Beziehung nicht die sociale Organisation, sondern die christliche „Erbauung". Dafür wünschte er dem Pfarrer Gehülfen, und dieß führte ihn auf verwandte Einrichtungen in den reformirten Gemeinden, bei denen jedoch ganz andere Principien zu Grunde lagen, weßhalb er auch die Sache nicht in ihren weiteren Consequenzen (Synodaleinrichtung für größere Kreise und das Ganze der Kirche) verfolgte. So kommt Spener mit Hülfe des allgemeinen Priesterthums nicht weiter als zu dem

Schluß, daß Laien den Pfarrer in der Seelsorge unterstützen sollen, während die reformirte Kirche ohne das allgemeine Priesterthum zu dem Resultate gelangt, daß auf allen Stufen des kirchlichen Organismus eine wesentliche und umfassende Betheiligung der Laien an den kirchlichen Angelegenheiten stattfinden soll. Und es folgt hieraus, daß das allgemeine Priesterthum wenigstens nicht als nothwendiges Hülfsmotiv für die active Betheiligung der Laien zu betrachten ist, indem die Begründung hierfür auf anderem Wege eben so gut oder noch besser gefunden werden kann.

Hierauf habe ich in der Kürze Folgendes zu entgegnen: Das unter a. Bemerkte habe ich am Anfang meiner Erörterung selbst ausdrücklich anerkannt. Eigentlich organisatorisches Princip für die Kirche ist das allgemeine Priesterthum nicht, eben so wenig ist es die einzige Instanz zur Begründung der Laienthätigkeit, und wenn man in diesem ganz allgemeinen Sinne sagen will, daß es nicht ein nothwendiges Hülfsmotiv sei, so habe ich dagegen nichts einzuwenden. Aber ein Motiv bleibt es doch immerhin und sogar ein relativ nothwendiges, insofern dadurch die Idee des Leibes Christi nach einer bestimmten Seite hin ergänzt wird. Daß nämlich überhaupt von allen Gliedern eine Thätigkeit geübt werden und diese Thätigkeit eine verschiedenartige sein müsse, das ist allerdings am stärksten durch die Idee vom Leibe Christi ausgedrückt; aber daß unter diese verschiedenen Thätigkeiten auch die gehören, welche unter dem allgemeinen Priesterthum begriffen sind, das ist damit noch nicht gesagt. So erhalten wir durch dieses nicht nur für die Bethätigung qualificirter Laien einen weiteren Grund, sondern auch für den Inhalt und die Richtung solcher Thätigkeit, ähnlich wie durch den Ausspruch des Herrn Matth. 18, 18., in welchem die Grundlage für das geistliche Priesterthum gegeben ist, eine bestimmtere Weisung, und daß dieß auch bei der Verfassungsgestaltung der evangelischen Kirche positiv zu berücksichtigen sei, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Was aber insbesondere noch Spener betrifft, so war allerdings die christliche Belebung der einzelnen Personen und die Erbauung der Einzelgemeinden, beziehungsweise die Sammlung von ecclesiolis in ecclesia, für ihn die

Hauptsache, und zunächst in diesem Sinne drang er auf erneuerte Uebung des allgemeinen Priesterthums, aber weiterhin lag ihm dabei doch auch der Gesammtzustand der evangelischen Kirche und deren Verfassung [a]) am Herzen, und die zweite der oben angeführten Stellen sagt es ja aufs deutlichste, daß er diese Verfassung nur dann für gut und stiftungsgemäß halten könne, wenn dabei alle drei Stände — insbesondere also auch der Hausstand, dessen Hauptthätigkeit für ihn immer die Uebung des geistlichen Priesterthums war — in „allen Stücken, welche zum Kirchenwesen gehören", ihr Werk hätten. Dabei dachte er freilich nicht sowohl an das Regieren, als vielmehr an das Dienen in der Kirche; aber für die Dienste, wie sie das Laienpriesterthum leisten sollte, verlangte er — mit gutem Grund — auch einen entsprechend zugemessenen Raum.

Hiermit wäre auf Grund der Uebereinstimmung die Differenz zwischen meinem Freunde und mir vollständig genug dargelegt; es kann nun dem geneigten Leser überlassen bleiben, zu prüfen und das Gute zu behalten oder auch, wenn er solches hat, Besseres beizubringen.

Karlsruhe im Juni 1861.

---

a) Auch C. Rothe in der oben angeführten Schrift (S. 141.) läßt Spener's nächste Absicht auf Erweckung des geistlichen Lebens in dem Einzelnen gehen, fügt dann aber ausdrücklich hinzu: „doch sogleich, wie dieß nicht anders sein kann, zog er daraus auch seine Schlüsse auf die Umgestaltung der Verfassung."

3.

Die Räthsel der Erweckung Lazari.

Studie zu Joh. 11, 1—46., mit besonderer Rücksicht auf V. 33. 38: das Ergrimmen Jesu [a]).

Von **Fr. Gumlich**,
Pfarrer zu Seidmannsdorf bei Coburg.

Unter den Thaten und Wundern Jesu Christi, des Herrn, welche sein Lieblingsjünger aus deren überreicher Fülle (Joh.

a) Nachstehende Abhandlung dankt ihr Entstehen dem Freundeswunsch, zwei ursprünglich in engerem Kreise gehaltene Vorträge der Oeffentlichkeit übergeben zu sehen. Daß der Verfasser, naheliegender Bedenken ungeachtet, es gewagt hat, dieser Bitte zu entsprechen, hat nicht in seiner Meinung von dem Werthe des Versuches, vielmehr in einem frühe schon empfundenen Mangel seinen Grund.

Irrt er wohl, wenn die Fehler früherer Arbeiten: Zurücktreten der Sach- hinter der Worterklärung, Wegfall oder mangelnde Schärfe psychologischer Begründung, vor Allem die lose Verbindung oder auch Verbindungslosigkeit der einzelnen Bemerkungen, welche der Darstellung leicht den Charakter der Willkür und der Lückenhaftigkeit verleiht, den Ueberblick und das Verständniß hindert und dadurch, wie zur Strafe, gerade auch die Möglichkeit zufriedenstellender Lösung gewisser Einzelschwierigkeiten sich abschneidet, — irrt er, wenn die genannten Uebelstände auch in den neuesten, gediegenen, ja vielfach ausgezeichneten Leistungen einer fortgeschrittenen Exegese ihm doch erst theilweise beseitigt scheinen? Nur auf dem Wege vom Einzelnen ins Ganze und von dem Ganzen in das Einzelnste zurück kann nach der Ueberzeugung des Verfassers beides, die Auffassung des Ganzen wie des Einzelnen, gedeihen. Nur so wird überhaupt die evangelische Geschichte, vor Allem die geheiligte Gestalt des Herrn, von allen unwillkürlichen und willkürlichen Trübungen und Parteientstellungen gereinigt, in all' der „Fülle“ und dem „Glanze“, der „Wahrheit“ und der Schönheit neu erstehen, in welcher ihn in seines Fleisches Tagen seine Jünger und die ersten auserwählten Augen- und Schriftzeugen schauten (Joh. 1, 14—17.), und die noch heute auch uns zu erreichen, bei deren gewissen-

A, 25.) in sparsamer Auswahl aufbehalten hat, befindet sich eines, das schon äußerlich den Glanz- und Höhepunct des öffentlichen Wirkens Christi in der Darstellung Johannis bildet, aber auch innerlich an Klarheit, Hoheit, Adel alle anderen überstrahlt, darum mit Recht auch jederzeit als ihrer aller Krone, als die „Perle" und das strahlendste Juwel „im Wunderschmucke Christi" angesehen worden ist. Es ist das in Cap. 11. geschilderte Werk der Erweckung Lazari.

Drei Eigenschaften zeichnen dieses Wunder aus. Es ist 1) das größte aller Wunder, ihr „Superlativ", wie Zeller (vgl. Baur, S. 247.) es in seiner Art ganz richtig nennt. Ist der Tod schon seiner äußeren, natürlichen Erscheinung nach, viel mehr nach seinem inneren geoffenbarten Wesen, als „Sold der Sünde" (Röm. 6, 23.) und als das Werk dessen, „der des Todes Gewalt hat" (Hebr. 2, 14.), nach übereinstimmendem Zeugniß der Erfahrung wie der Schrift die dem Menschen feindlichste, aber auch überlegenste und stärkste Macht, „der König des Schreckens" (Hiob 18, 14.), „der letzte Feind, der aufgehoben wird" (1 Kor. 15, 26.): so muß jeder Sieg über ihn, selbst ein erst vorläufig vereinzelter, mithin jede Todtenerweckung, als der mächtigste Triumph erscheinen. Das ist erfahrungsmäßig auch der Eindruck, der Angesichts jeder derartigen That uns unwillkürlich überkommt. Eben darum finden sich solche Erfolge spärlich, nur bei den auserkorensten Rüstzeugen Gottes, und selbst von diesen nur je einmal und bald nach eingetretenem Tod gewirkt. Der Sieg hingegen, den der Herr bei Lazarus errang, die Auferweckung eines auf den vierten Tag

---

hafter Treue (Luk. 1, 1—4.) und liebendem, vom heil. Geist getragenem Verständniß möglich und dem Glauben an „den eingeborenen Sohn" Gottes unabweisbares Bedürfniß ist.

Nicht, selbst Hand an dieß Werk zu legen, doch, was er meint, an einem ihm am Herzen liegenden, erhabenen Einzelbeispiele zu zeigen, dadurch aber, so es ihm gegeben wäre, die Meister in Wissenschaft und Glauben zur Abhülfe aufzufordern, ist der Zweck dieses Versuchs, dessen Ausführlichkeit und andere Mängel eben darin ihre Entschuldigung zu finden hoffen.

Fr. G.

im **Grabe** gelegenen **Verwesenden**, läßt Alles hinter sich zurück, was sonst das A. wie das N. T. von seinen größten Propheten (1 Kön. 17.; 2 Kön. 4.), wie von seinen vornehmsten Aposteln (Apg. 9. 20.), ja selbst vom Herrn bezeugt, und steht inmitten seiner beiden gleichartigen Werke (Matth. 9. [Mark., Luk.] u. Luk. 7.) in Hinsicht auf das Maß der in ihm aufgewandten Machtentfaltung (*δόξα*) hoch über beiden und in Wahrheit einzig da.

So wie das größte, ist es 2) auch das folgenschwerste aller Wunder. Kein anderes greift wie dieses in den Lebensgang des Herrn. Vita Lazari, mors Christi (Corn. a Lap.). Es ist die wirkliche Beschleunigung des Todes (V. 48—52.) für ihn, der erklärte Bruch mit seinen Feinden, der Abschluß seiner öffentlichen Wirksamkeit. Das wissen sie (V. 47 f. 50. 53. 57. 12, 10. 19.), nicht minder auch der Herr. Darum von nun an bis zum letzten Fest sein Ausweichen (54. 12, 36.), der ernste, ja fast weiche Grundton seiner kurzen Reden, gehäufte Hinweisungen auf den nahen Tod (12, 7. 8. 23 f. 27 f. 31 ff. 35.). Diese Seite des Ereignisses ist indeß vom Evangelisten selbst ausdrücklich (47—57) und beiläufig (12, 1. 2. 9 f. 17—19.) so klar hervorgehoben und gewürdigt, daß es des Näheren hier nicht bedarf.

3) Eben so ist es endlich unter allen Wundern das am lebendigsten [a]), anschaulichsten und mit umfassendster Vollständigkeit geschilderte. Das eigenthümliche, sonst nicht leicht außer Acht gelassene Gesetz der Sparsamkeit, die rückhaltvolle Scheu, womit der Eintritt des Wundermoments, gleichsam der h. Nerv des Wunders, wie schamhaft, sonst dem Auge des Beschauenden entzogen und unter schützender Hülle verdeckt erscheint, so wie das nachfolgende „Sag's Niemand!“ tritt hier zurück.

---

a) „Keine Erzählung dieses Apostels durchwallt eine so tiefe Gluth und springende Lebendigkeit der Darstellung, als eben diese, wo er es unternimmt, das Zittern dieses Lebens um das Leben des Freundes, seinen Kampf mit den Finsternissen der Welt auch hierin und seine dennoch Alles überragende, von vorn bis zuletzt ungetrübte Siegesruhe und Siegesfreudigkeit in einem großen Bilde zu zeichnen.“ Ewald, Gesch. Chr. S. 359.

In unverhülltem Glanze und voller Größe tritt Wunder und Wunderthäter wie geflissentlich ans Licht. Die volle Wahrheit seiner Menschheit, nicht minder aber auch die ganze Majestät seiner Gottheit, in einem Brennpuncte vereint, leuchtet aus dieser That uns wie aus keiner anderen entgegen. Eben darum ist gerade dieses Wunder, wie das anziehendste aller, so das ergreifendste, und, „seine historische Realität“ a) vorausgesetzt, das überzeugendste. Das ist von Freund und Feind gleich anerkannt und namentlich in dem bekannten schlagenden Wort, das man Spinoza beilegt b), zugestanden. Gerade aber von dieser letzteren Seite bietet unsere Wundererzählung in einer Reihe auffallender Worte, Handlungen, Gemüthsvorgänge Jesu gehäufte und V. 33. 38. sogar außerordentliche Schwierigkeit, damit aber zugleich ein so reiches, auch in der neuesten Auslegung kaum erschöpftes, gleichfalls einzigartiges psychologisches Interesse dar, daß es der Mühe wohl verlohnen dürfte, diesen Räthseln erneute eingehende Sorgfalt zuzuwenden.

Ein reiches, sprechendes Gemälde rollt unter raschem Wechsel lebensvoller Bilder, von des Apostels Hand mit sichtbarer Liebe gezeichnet, in steigender Großartigkeit sich vor dem Auge auf. Das h. Drama der Erweckung Lazari, oder: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes“, wie der Herr selbst V. 4. es überschreibt, legt sich für uns in fünf Abschnitte oder — wenn der Ausdruck uns verstattet ist — Acte auseinander:

I. Die Botschaft (V. 1—4.).

II. Jesu Verhalten nach empfangener Botschaft, Zögern und Kommen: „Weile und Eile“ (V. 5—16.).

III. Begrüßung des Gekommenen durch Martha (V. 17-27.).

IV. Begegnung mit Maria (V. 28—37.).

V. Wunderthat (V. 38—46.).

---

a) Strauß, L. J. 3. Ausg. Tüb. 1839. 2. Bd. S. 178. Vgl. neuestens desselb. Gespräche v. Ulr. v. Hutten, übers. u. erl. Lpz. 1860 Vorr. S. XLIII.

b) Bayle, dict. IV. p. 260. not. R.; vgl. bei Meyer, Tholuck, Lange Bibelwerk zu Joh. S. 244. Anm.

Dramatisch, wie der äußere Gang der Handlung, gliedert sich ihr innerer Verlauf. Sehen wir in Abschnitt I. den Knoten mittelst eines Räthselspruchs geschürzt, so wird derselbe in II. III. durch ein nicht minder räthselhaftes Thun und Reden nach außen (Jünger, Martha) immer mehr erweitert und nach innen fester angezogen, bis er in IV., jener befremdenden Gemüthserregung Jesu, innerlich wie äußerlich (Maria, Juden) den Höhepunct seiner Verwickelung erreicht, um in V. durch Wunderthat gelöst zu werden.

Nicht nur die Handlung aber läßt sich so dramatisch ordnen, auch die Personen, Ort und Zeit. Als näher oder entfernt betheiligte Personen treten auf, außer 1—4, den bethanischen Geschwistern und dem Herrn: 5. 6) die Jünger, unter ihnen Thomas; 7) zahlreiche (V. 19.) befreundete Juden aus Jerusalem, nach ihrem Glauben und Gesinnung gegen Jesum mehr und mehr (36 f. 45 f.) sich in Gruppen sondernd; 8) ein Haufe Volks, dessen Gegenwart als Zuschauer am Grabe (ὁ ὄχλος ὁ περιεστώς, V. 42.) ausdrücklich bezeugt, dagegen in Peräa unerweislich ist. Beiläufig werden aufgeführt: im Trauerhause weilende weibliche Hausgenossen (*αἱ περὶ M. κ. M.*) in V. 19.; endlich ein Bote in V. 3., wogegen wir den „zweiten Boten", welchen einige Ausleger (Paulus, Gabler, Schweizer, zweifelnd Neander, Lücke, Hase) zur Anzeige des Todesfalles nachgesendet werden lassen, als unnöthig, sinnstörend, sogar textwidrig (V. 6. ἤκ., ὅτι ἀσθενεῖ, vgl. Luthardt) zu beseitigen haben.

Der Schauplatz der Begebenheiten wechselt vierfach. — 1) V. 1—3. ist es das Krankenzimmer und das Haus der drei Geschwister in Bethanien, unweit (V. 18.) Jerusalem, am Oelberg; — 2) ein zweites Bethanien (oder Bethabara, vgl. 1, 28.) am Jordan in Peräa (V. 4—16.). Daß dieß der Ort, wo Jesus bei Empfang der Botschaft sich befand, ergibt 10, 40. (vgl. 1, 28.); — 3) ein (freier?) Platz vor (V. 30.) Eingang jenes ersten Fleckens, vom Jordan her an der Straße gelegen (V. 17—34.); — endlich 4) der Weg von da zum Grabe (V. 35—37.) und das Grab (V. 38—46.).

Alles Bisherige ist kaum streitig, streitig dagegen und von durchgreifender Wichtigkeit die letzte Frage, nach der Zeit, sowohl der Zeitdauer, innerhalb deren die Handlung verläuft (mindestens 4, höchstens 7 Tage), als der Zeitfolge, in welche wir die beiden örtlich geschiedenen Reihen der Begebenheiten gegenseitig einzustellen haben.

Klar ist zunächst die Antwort auf die Frage: Wann ward Lazarus erweckt? Vier (nicht volle) Tage, lautet sie (vgl. 17. 39.), verflossen zwischen seinem Tod und Auferstehen. Diese Genauigkeit indeß, womit uns der Apostel auf die erste Frage wiederholte Auskunft gibt, wird uns zum Schlusse drängen, es müsse sich auch zur Ermittelung der gleich wichtigen zweiten Frage: Wann starb Lazarus? im Texte ein, wenn auch von älteren Erklärern a) übersehener, sicherer Anhalt entdecken lassen. Zwei solcher Anhaltspuncte bieten sich uns dar.

Zuerst V. 6: Jesu zweitägiges Verweilen (ἔμεινεν) in Peräa. Ob aus dem Grunde, weil Jesus, gleich (vgl. V. 3. 6. ἤκουσ.) dem Boten, in V. 4. von „Krankheit" spricht (ἀσθενεῖ, ἀσθένεια), — genug, man hielt sich früher ziemlich allgemein zu der Voraussetzung berechtigt, daß Lazarus, wie bei Abgang, so auch bei Ankunft und Empfang des Boten noch am Leben, daß ferner der stillschweigende Grund des Zögerns Jesu eben seine Absicht war, Lazarus solle zuvor sterben. Es war endlich eine auf diesem Standpuncte nur zu billigende Muthmaßung, Jesus werde auch nur so lange, als zur Erreichung dieses Zweckes, des Todeseintritts, nöthig, seine Reise verschoben haben und dann sofort aufgebrochen sein, so daß man hierdurch sich das Recht gewann, den Tod gegen Ablauf der V. 6. genannten beiden Tage, also den dritten Tag nach Absendung des Boten, allerspätestens aber als gleichzeitig mit μετὰ τοῦτο (V. 7. 11.) den Augenblick des Aufbruchs Jesu anzusetzen. So Bengel: dixit v. 11. eo ipso tempore, quo mortuus erat Lazarus. Baumgarten-Crusius: „Erst mit dem ἔπειτα μετὰ τοῦτο und μετὰ τοῦτο V. 7. 11. müssen wir den Tod des Lazarus

---

a) Selbst noch Strauß und Lücke.

erfolgt annehmen.“ — Allein die Unhaltbarkeit dieser Ansicht drängt sich auf. Sie führt zu unlösbarem Widerspruche in der Zeitberechnung. Drei Tage vor, vier Tage nach dem Tode würde eine Woche als das Zeitmaß für V. 1—46. geben, von welcher, was den Herrn betrifft, drei Tage auf Peräa, volle vier Tage also (vgl. V. 17. 39.) auf die etwa zehnstündige[a] Reise nach Bethanien zu rechnen wären. Um diese vier Tage herauszubringen, müßte man mit Ebrard zu der Ausflucht greifen, Jesus habe, um möglichst spät nach eingetretenem Tode einzutreffen, durch Aufenthalt und Umwege der im Text erwähnten zweitägigen Zögerung eine zweite, übergangene, dreitägige (!) hinzugefügt. — Entscheidend ist ein zweites Sachbedenken. Durch diese Annahme wird jener Hauptumstand erst künstlich in den Text getragen, an dem man dann — mit Recht — so großen Anstoß nimmt, daß Bretschneider, und die ihm folgen, eben so Strauß (L. J. 169 ff.), vorzüglich mit hierauf gestützt, „aus dieser Incongruenz des johanneischen Christus und des denkbar wirklichen auf den unhistorischen Charakter der johanneischen Erzählung schließen.“ Ein Zögern — des gerufenen — Jesu zu dem Zweck, damit der Lebende erst sterbe, ist eine Annahme, die mit dem sonst beglaubigten Charakter und Verhalten Jesu unvereinbar ist.

So bleibt nichts übrig, als den erforderlichen Anhalt in einer anderen Zeitangabe, anstatt der beiden Tage in V. 6., vielmehr in den vier Tagen in V. 17. 39. zu erkennen. — So, abweichend von seiner früheren Ansicht (1523) in annot. [b]),

a) So wenigstens die einstimmige, nach Lage der beiden Bethanien wohl auch begründete Annahme aller neueren Ausleger, der auch das „biduum“ Melanchthon's (XV, 251.) nur theilweise widerspricht.

b) Annot. in corp. ref. ed. Bretschneider, XIV. p. 1141: Differt tantisper, dum emoriatur Lazarus. — Dasselbe Schwanken bei Aelteren, z. B. Corn. a Lap. irrig zu V. 6., richtig zu V. 17. 21., und bei Neueren, z. B. Lücke, Ausg. 1: „Als Jesus die Kunde von der Krankheit bekam, war sie wirklich nicht tödtlich.“ Dagegen das Richtige ebend. zu V. 16. — Deßgleichen Ausg. 3: „Daß Lazarus, als Jesus dem Boten die Antwort V. 4. gab, schon gestorben war und Jesus dieß gewußt habe, ist kein hinreichender Grund, anzunehmen“ (S. 443.). Da-

schon Melanchthon enarr. [1536], C. ref. XV. p. 251): consentaneum est, priusquam nuntius venisset ad Christum, Lazarum iam fuisse mortuum; de Wette, Tholuck (1. Aufl.), Olshausen, Meyer, Lange, Luthardt; „Wann Lazarus gestorben sei, entscheidet man am besten nach der Zählung des Evangelisten. Denn wenn bei Jesu Ankunft bereits der vierte Tag ist, mehr als einer aber für die Reise nicht nöthig war, zwei auf das Verweilen in Peräa kommen, so ist Lazarus an demselben Tag gestorben, an welchem Jesus die Nachricht erhielt." Nicht erst „an demselben Abend" (Neander, L. J. S. 349.), „als der Bote die Antwort zurückbrachte" (vgl. Lücke, 1. u. 3. Aufl. Anm. b.), sondern schon, als er Jesum traf, befand sich Lazarus nicht mehr unter den Lebenden, der jedenfalls noch am nämlichen Tage — so schon Chrysostomus —, vielleicht sogar bald nach des Boten Abgang verschieden ist. Für Jesum, der — „auf übernatürliche Weise" (vgl. Neander), durch inneres, unmittelbares Schauen (vgl. Meyer 3. Aufl.) — als „der Sohn" (V. 4.), „der Herr" (V. 2.), dieß mit untrüglicher Gewißheit wußte [a]), handelt es sich also bei Empfang der Botschaft nicht mehr um die Frage, ob den Kranken sterben lassen, oder vor dem Tod bewahren, sondern lediglich um die längere oder kürzere Frist, die zwischen dem bereits erfolgten Tod und der in Aussicht stehenden Erweckung zu verstreichen habe. Hierzwischen nicht mit vorzeitiger Schnelle einzugreifen, lagen (vgl. zu V. 6.) Gründe vor.

So bildet denn die in V. 17. 39. angegebene Zahl das Zeitmaß für den ganzen Abschnitt. Es ordnen sich für die Zeitfolge die vier Tage so. Die Krankheit des bereits leidenden (V. 1.) Lazarus nimmt (plötzlich?) einen lebensgefährlichen Charakter an. Besorgt senden die Schwestern eilends (gleich am Morgen?) Jesu Botschaft zu. Doch noch im Laufe des Tages,

---

gegen richtig S. 451: „An dem Tage, wo der Bote kam, muß Lazarus gestorben sein."

a) Nicht (Lücke) seine Antwort auf beide mögliche Ausgangsfälle mit zweideutiger Fürsorge berechnete! Vgl. Hase, L. J. 4. Aufl. 1854. S. 168: „Kühnes (? vgl. V. 42.) Vertrauen, daß Gott sein Gebet erhören werde."

und bevor der Bote ihn erreichen kann, ist Lazarus seiner Krankheit erlegen und wird alsbald (Apg. 5, 6. 10.) und jedenfalls (vgl. Maimonides de luctu 4. u. A.) vor Abends noch begraben. Erster Tag. — Der Bote bringt die Tags zuvor empfangene Antwort nach Bethanien zurück. Jesus verweilt am Jordan. Zweiter Tag. — Noch immer zögert der Herr, zur Verwunderung, aber stillen Freude (vgl. 7—16.) seiner Jünger, in Bethanien hingegen desto schmerzlicher vermißt; es vergeht der dritte Tag. — Endlich am vierten (in erster Morgenfrühe) verkündigt er die bevorstehende Reise, deren Grund, des Lazarus Tod, und seinen Entschluß, ihn zu retten („wecken"), bricht unverzüglich mit den Jüngern auf und langt (gegen den Abend) vor dem Flecken an, von wo er im Geleit der Schwestern die Begräbnißstätte aufsucht. — So greift Alles ineinander. Das einzig etwa übrigbleibende Bedenken, daß die Entfernung beider Orte eine starke Tagereise beträgt, löst sich dadurch, daß beim Hinwege der Bote eilt, beim Rückwege aber der Herr gleiche Eile hat, um nicht zur erstmaligen nöthigen unnöthig eine zweite Zögerung hinzuzufügen.

Nach diesem Ueberblick des Ganzen nun wenden wir uns zum Einzelnen, so weit der ausgesprochene Zweck es erheischt.

I.

V. 1—4. Die Botschaft.

Deren Veranlassung, V. 1. 2.; Inhalt, V. 3.; nächster Erfolg: Erwiderung Jesu auf dieselbe, V. 4.

1. 2. Nicht also das erste Erkranken, sondern das Erkranktsein (ἦν ἀσθενῶν) bildet den Anfang der Erzählung. Die Bezeichnung des Erkrankten folgt. Zuerst allgemein: Einer, τὶς; darauf sein Name: *Λάζαρος*. Doch wer ist Lazarus? Nicht der Name (Luk. 16. Abkürzung von *Ἐλεάζαρος*, אֶלְעָזָר, „dem Gott hilft"), doch eine Person des Namens war der hergebrachten Ueberlieferung unbekannt. Ihn kenntlich zu machen, geht der Verfasser seinen eigenen Weg. Er stammt, sagt er a) *ἀπὸ Βηθανίας*. Bethanien war seinen Lesern durch Jesu Palmeneinzug, Uebernachten, Himmelfahrt (Matth. 21, 17.;

Mark. 11, 1. 11 f.; Luk. 19, 29. 24, 50.), vor Allem die „in aller Welt" (Matth. 26, 13., Mark.) erzählte Salbung (ebend. V. 6. Mark. 14, 3.) wohlbekannt. — Aber es gab noch ein anderes Bethanien, von Johannes selbst 1, 28. bisher allein erwähnt. Welches von beiden ist gemeint? b) aus (ἀπό, wie ἐκ, beides die Herkunft, vgl. 1, 45. 7, 42. 52.) dem Flecken der Maria und ihrer Schwester Martha. Ihr Flecken (κώμη): Wohnort (wahrscheinlich auch Geburtsort), nicht: Besitzthum. (Hierdurch auch des Lazarus Wohnort bestimmt.) Maria, die Abhängige und Jüngere (Bengel), darum sonst, auch V. 5. 19., vgl. 12, 2., Luk. 10, 38., der im Hause waltenden „Vorsteherin des Hauses" (Lange) und wahrscheinlich älteren Martha nachgestellt, steht ausnahmsweise hier voran als die Bedeutsamere und Bekanntere. Auch sonst erscheinen beide als ein Paar (Luk. 10, 38—42.), obwohl der Name ihres Fleckens sich aus der Erinnerung verloren hatte (κώμην τινά, V. 38.). — Noch nicht genug: c) Es war aber die Maria, welche 2c. Unter der großen Zahl Marien, die die evangelische Geschichte kennt, reicht zu ihrer Bezeichnung für die Mehrzahl zwar die Zusammenstellung mit der Schwester hin. Jedermann aber mußte sie sofort erkennen, wenn er erfuhr, daß jenes ohne Namen aufgeführte Weib im Hause Simon's, deren That der Herr selbst der Unsterblichkeit geweiht hatte (Matth., Mark.) — eben diese Maria war. Daher die sonst anstößige Prolepsis (V. 2., vgl. 12, 1—8.) für Johannes unvermeidlich. Doch damit ist er auch am Ziel: (Das also war die Maria), deren Bruder, (der genannte) Lazarus, krank war. Wir treffen hier das sonst bekannte eigenthümlich johanneische Verfahren. Statt einfach zu erzählen: „Es war Einer krank, Lazarus von Bethanien, der Martha und Maria Bruder"; oder: „der Bruder Maria's und ihrer Schwester Martha", dient ihm die scheinbare „Nachlässigkeit" (Baumgarten-Crusius, Tholuck) dazu, den unbekannten Lazarus durch die Zusammenstellung mit bekannten und geliebten Schwestern im Voraus zu empfehlen, überhaupt uns unmittelbar in den liebenden und geliebten Kreis der sämmtlichen bethanischen Geschwister einzuführen.

3. Inhalt der Botschaft. — Sie ist zunächst eine gemeinsame der beiden Schwestern. Von welcher unter ihnen der Vorschlag der Absendung ausging, wer sich anschloß, ist nicht zu ermitteln. Aber nicht „eilend, sobald Lazarus erkrankte" (Olshausen, Neander), sondern spät erst senden sie. Spät also, erst beim Eintritt augenscheinlicher Gefahr (vgl. Luthardt), haben sie zu dem Entschlusse sich geeinigt. Und das dünkt uns natürlich. Es zieht sie zu ihm Liebe und Vertrauen; Ehrfurcht und Scheu hält sie zurück. — Beides, jenes Vertrauen, diese Scheu, tritt in der Form der Botschaft auch uns noch entgegen: der ehrfürchtigen Anrede: Herr! (12. 21. 27. 32. 34. 39., vgl. 2.); dem veranschaulichenden: siehe! (V. 36.); der zarten und doch dringenden Begründung: den du lieb hast (nicht: „den wir lieben", „unser Bruder", oder: „der dich liebt", „dein Freund" [V. 11.], sondern — hoc modestius [Bengel] —: Du hast ihn lieb [a]), nur das gibt uns den Muth und ein gewisses Recht!); endlich der knappen Angabe des Gegenstandes ihres Auftrags: er ist krank, ἀσθενεῖ (auch hier das der Ableitung, nicht dem Sinne [b]) nach schwächste Wort). — Und nun auch (gegen Tittmann, Tholuck) weiter nichts. Nichts von der Krankheit, noch der steigenden Gefahr und Sorge. Kein Sich-Eindrängen in sein Amt und Freiheit; keine Forderung noch Bitte: „Komm und hilf uns!" Die „schlichte Nachricht reicht für ihr Bedürfniß hin, die Bitte lag von selbst darin." Wir sehen: „Die Schwestern hatten es von Jesu gelernt, mit Wenigem Vieles zu sagen." Doch dürften wir kaum irre gehen, wenn wir durch diese Form des Auftrags, dessen edle Einfalt, zutrauliche Innigkeit und dennoch feines, tactvoll demüthiges Maßhalten, uns vorzugsweise an die zartsinnige jüngere Schwester erinnert finden. Den Boten hatte (nach 12, 2., Luk. 10.) wohl die Aeltere besorgt, die Botschaft, scheint es, ihm Maria mitgegeben.

---

a) φιλεῖν (vgl. V. 36.) das stärkere Wort; ἀγαπᾶν (V. 5., vgl. Mark. 10, 21.) bedeutet: lieben überhaupt, „der allgemeine Begriff"; φιλεῖν, freundschaftlich, „pathisch" (Tholuck) lieben (vgl. 21, 15—17.).

b) ἀσθενεῖν von gefährlicher Krankheit 4, 46., Phil. 2, 25. 26.

4. Nächster Erfolg. Nicht der im Stillen, doch — vielleicht gerade um so mehr — gehoffte: die That des Aufbruches (oder sonst wirksames Eingreifen), vielmehr ein bloßes Wort. Doch auch dieß Wort, der Sache nach die Antwort an den Boten, erscheint der Form nach

I. an Niemand gerichtet, nicht an diesen und durch ihn die Schwestern (Chrysostomus, Theophylakt, Erasmus, Rosenmüller, Tittmann, Kuinoel, Meyer); nicht an die Jünger, oder doch „zunächst an sie"(Luthardt, vgl. Tholuck), nicht etwa an sonst Anwesende. Es ist vielmehr die mit geflissentlichem Außerachtlassen persönlicher Beziehungen ganz allgemein gehalten (εἶπε, nicht ἀπεκρίνατο) abgegebene endgültige Erklärung über den vorhandenen Thatbestand, „Jesu prophetischer Ausspruch über die Krankheit (Lange), ähnlich etwa dem Ausspruch eines consultirten Arztes. Erst der Erfolg macht klar, wen Jesus dabei im Auge hat, nämlich zugleich die Jünger und die Schwestern.

II. Der Ausspruch selbst nach seinem Inhalt lautet zwar im Allgemeinen tröstlich, birgt aber, wie die Reden des Capitels sämmtlich (vgl. 7. 9 f. 11. 15. 23. 25 f. 40.), einen Doppelsinn, und das so stark, daß ihm zum eigentlichen Oxymoron nur ein Strich noch fehlt (dieser „Tod" anstatt „Krankheit"). Jesus liebt solche „gedankenreiche Zweideutigkeit in seinen Ausdrücken", welche „zum Nachdenken anreizt und Körner ausstreut, die sich nach und nach entwickeln und Frucht tragen sollen [a]). Hier aber ist sie aus erkennbarem Grunde doch in auffälliger Art gehäuft. Es sollen eben mehr als sonst von Anfang bis zu Ende Aller Gemüther in steigender Spannung erhalten und dadurch für die heilschaffende Aufnahme des Wunders aller Wunder innerlich bereitet werden, bis dessen Eintreten den Glauben schafft, die Spannung löst [b]).

---

a) Rosenmüller: Lazarum moriturum non negat. Solet Iesus eiusmodi responsa dare, quae attentionem excitent.

b) Nach Zweck, Inhalt wie Form ganz ähnlich ist der, gleichfalls das — nach diesem größte — Wunder einleitende, Spruch 9, 3: Blindgeboren zur Offenbarung der Werke Gottes an den Blinden.

Der Sinn, in dem der Herr den Ausspruch thut, dem, als er ihn ertheilt, des Kranken Loos (sein Tod) — gegen Tittmann und fast alle Aelteren, Lücke, Meyer (1. Aufl.), Ebrard, Hase (L. J., S. 168) —, sein eigenes Vorhaben (Erweckung) und dessen Erfolg (Glauben und Leben Vieler) vor der Seele stand, ergibt sich im Allgemeinen aus dem weiteren Verlaufe. Diese Erkrankung, ob sie wohl für Lazarus sicheren Tod zur Folge hat, ist dennoch troß des Todes nicht zum Tod (θάνατος hier nicht allein = Bleiben im Tod [Ammonius, de Wette, Lücke, Tholuck u. A.], sondern, genau dem ζωή, ζήσεται, V. 25., seinem Gegensatz, entsprechend, im vollen Sinne zu nehmen = leiblich-geistliches und zeitlich-ewiges Verderben). Ihr gottgewollter Zweck (ἵνα [a]) und schließlicher Erfolg (ὑπέρ, in commodum) ist (nicht Verderben, sondern) Herrlichkeit (δόξα) Gottes und des Gottessohnes. Durch des Lazarus Krankheit (und Tod) soll Gottes Sohn und durch den Sohn Gott selbst verherrlicht werden. — Wie dieß geschieht, erklären näher Jesu nachfolgende Reden. Nach ihnen, den authentischen Commentarien zu seinem Spruch, führt der Weg aufwärts von Krankheit zu der Herrlichkeit über drei namentlich benannte Mittelstufen: 1) Tod und Erweckung aus dem Tod (V. 23.) in des Vaters Macht (d. h. Allmacht, vgl. Mark. 14, 36.), εὐχαριστῶ ἤκουσάς μου, σὺ ἀπέστειλας (V. 42.), aber von und durch Jesum, ἐγώ ἡ ἀνάστασις (V. 25.), mittelst des Gebetes (V. 41. 42., vgl. 22.); — 2) den durch dieß Wunder in Vielen erweckten Glauben (V. 15. 40. 42., vgl. 45.; — 3) das Leben, als des Glaubens Frucht (V. 25. 26.).

Der h. Spruch, der Räthselform entkleidet, dürfte hiernach folgende (nicht ganz erschöpfende) Deutung ergeben. Des Lazarus Krankheit führt ihn zwar zunächst zum Tode, ja derselbe ist (mir, nur nicht euch bewußt) schon eingetreten. Allein dieß

---

a) ἵνα spricht Gottes Absicht aus (Brückner gegen Baur). Eben dahin geht auch: verherrlicht werden, durch Gottes Fügung und nach seinem Rath, nicht sich selbst verherrlichen, nach eigener Wahl, 8, 54. (vgl. Lücke zu V. 15.).

leibliche Verscheiden ist für ihn kein wahrer Tod, weder leiblich noch auch geistlich. Nicht leiblich; denn selbst bei diesem leiblichen Erstorbensein soll es nicht bleiben. Ich will ihn erwecken (ἐξυπνίσω, V. 11.). Nicht geistlich: — denn wer an mich glaubt, stirbt geistlich, selbst gestorben, nicht (V. 25.); Lazarus, als mein Jünger (V. 11. 3. 5.), scheint nur todt, in Wahrheit „schlummert er" (κεκοίμηται), d. h. lebt im Glauben. Wohl aber ist sein Kranksein und sein Sterben in meiner Hand das gottgewollte Mittel meiner, so wie seiner Ehre. Dieß von Gott durch den Sohn (auf sein Gebet) gewirkte Wunder der Erweckung ist als bloße Thatsache (als Thatbeweis dafür, daß Gottes Allmacht wirkt und mir zu Gebote steht), an und für sich also, von jeder Wirkung abgesehen, ein sprechendes Zeugniß von Gottes und des Sohnes Gottes Ehre. Aber dasselbe wirkt auch nach den verschiedensten Seiten, bei euch Jüngern (V. 15.), bei den Schwestern (vgl. V. 26. 27.), bei dem Volke, Vornehm (V. 45.) wie Gering (V. 42.), Freund und Feind, Gläubigen wie Ungläubigen (von dem Erweckten, Lazarus [Olshausen], selbst abgesehen), Glauben; — dieser Glaube aber an mich ist ein weiterer Grund der Verherrlichung für mich und (durch mich) ihn. Und endlich, solcher Glaube an den Sohn rettet vom Tod und schafft wahrhaftes, geist-leibliches, d. h. ewiges, Leben — ein abermaliger und zwar letzter und höchster Grund der δόξα beider, Gottes und des Sohnes. Auf diesem Wege, hinüber also über Tod, Erweckung, Glauben, Leben — geistlich für jetzt (V. 26.), einst aber in der Auferstehung (V. 25. 24.) zugleich leiblich — wird diese Krankheit nach dem Willen Gottes mir und ihm Mittel der Ehre.

III. Daß dieser Ausspruch nach der Fülle und der Tiefe seines Reichthums von den Ohrenzeugen auch nicht annähernd verstanden werden konnte oder sollte, liegt am Tage. — Bote und Jünger, ohne Kenntniß der beabsichtigten Lösung durch das Wunder, dazu ohne Ahnung des inzwischen Vorgefallenen, konnten kaum anders, als die Rede buchstäblich verstehen: Die Krankheit ist nicht tödtlich, θανάσιμος oder εἰς θάνατον (vgl. 2 Kön. 20, 1.), d. h. droht seinem Leben keine

ernstliche Gefahr. — Jedoch auch so gefaßt, blieb ihnen Jesu Wort ein Räthsel. Denn erstlich: Woher, mußten sie sich fragen, kommt dem Meister solche sichere Erkenntniß, da er den Kranken nicht gesehen, sich nach dem Stande der Krankheit nicht erkundigt (gegen Paulus, Lücke 1. Aufl., Meyer 1. Aufl.), ja eben jetzt, gleich uns, von ihr die erste Nachricht hat? Größere Schwierigkeit noch als die Anfangsworte boten die begleitenden Zusätze, das dunkle Wort „zur Ehre Gottes“ und dessen vollends es verdunkelnde — trotzdem indeß (gegen Gabler, Neander) authentische — Erläuterung: „daß der Sohn Gottes durch sie geehrt werde.“ Dazu tritt als der dritte auffällige Umstand der ungewohnte, nach einer solchen Nachricht, welche sie, die ferner Stehenden, erschreckt, an ihm doppelt befremdende, zwar feierlich erhabene, doch bis zur Kälte ruhige, abgemessen fremde, lediglich sachgemäße Inhalt und Ton seiner Erwiderung, der Wegfall jedes Zeichens von Theilnahme und jeden Trostes. Das eine karg bemessene Wort, kein „eigentlicher“ Auftrag außer ihm (gegen Tholuck), bildet des Boten gänzliche Abfertigung! Ist es doch, als ob im Gefühl davon Johannes selbst, als Bürgschaft für die Fortdauer der Liebe Jesu zu den drei Geschwistern, V. 5. hinzuzusetzen sich gedrungen sähe.

So räthselhaft mußte Jesu Rede den Umstehenden sofort erscheinen. Wie viel mehr anderen Tages in Bethanien, als der heimkehrende Bote den, dessen Krankheit er als „nicht zum Tode“ verkündigen soll, bereits im Tode und im Grabe trifft! Angesichts dieser unverhofften Thatsache ist die bisher noch festgehaltene buchstäbliche Auslegung, wie in des Ueberbringers, so in derer Augen, denen er sie überbringt, unzweifelhaft gescheitert. Es bleibt jetzt beiden nur die Wahl, entweder eine neue, mit dem Tode des Lazarus vereinbare Erklärung zu ersinnen — aber welche? —, oder zu der durch Jesum fast herausgeforderten — freilich dem Glauben an ihn widerstreitenden — Annahme sich zu entschließen: In diesem Falle hat der Herr, und das gröblich, geirrt. — Doch, welchen Weg die Schwestern immer einschlagen, statt der ersehnten Hülfe oder des Trostes führt des Meisters Rede sie in neue, durch ihn selbst hervorgerufene

(gegen Lücke), darum um so härtere Glaubens-„Kämpfe" (Olshausen), in die V. 21. 32. einen Blick gewährt.

II.

V. 5—16. Weile und Eile.

Trotz seiner Liebe zweitägige Zögerung (V. 5. 6.), darnach endlich der Ruf zum Aufbruch (V. 7.). Anhaltende Versuche seiner Jünger, ihm die Reise auszureden (V. 8—16.). Deren erster Einwurf (V. 8.) wird widerlegt (V. 9. 10.). Die nunmehr, noch verhüllt, gegebene Bezeichnung seines Reisezweckes (V. 11.) gibt jenen Anlaß zu verstärktem Widerspruch (V. 12. 13.), ruft aber auch von Jesu Seite die letzte, unzweideutige Erklärung nebst Weisung zu augenblicklichem Aufbruch hervor (V. 14. 15.), der sich die Jünger nur mit laut erklärtem Widerstreben fügen (V. 16.).

V. 5. zunächst, sich an V. 4. (nicht V. 3., de Wette) anschließend: Zwischenbemerkung des Evangelisten, als besonderer Uebergang. Ihre Stellung kündet ihren Zweck. Es widerstrebt dem treuen Sinne des Jüngers, daß das mitgetheilte Räthselwort nebst der ihm auf dem Fuße folgenden räthselhaften Haltung Jesu, mißverstanden, einen Schatten auf ihn werfen könnte. Beidem (Tholuck) vorzubeugen, der Antwort, wie dem Thun und Lassen Jesu (V. 4. u. 6.), den Schein (Calvin) der Härte zu benehmen, zugleich (Lücke) den endlichen Aufbruch (V. 7.) zu begründen, ja, damit nicht genug, das menschliche Gefühl im Voraus zu bezeichnen, das Jesum bei der ganzen nachfolgenden Handlung bis zum Wunder leitet [a]), in Wahrheit also in V. 5., neben V. 4., den Doppelschlüssel zum Verständnisse des gesammten folgenden Capitels uns im Voraus einzuhändigen — Alles in seinem zukünftigen Thun aus und in Liebe zu den Menschen und zu Gottes Ehre! — schiebt hier Johannes die ausdrückliche Versicherung der Liebe Jesu ein. Sein Lieben (und zwar ist das unmißdeutbare ἀγαπᾶν gewählt) gilt sämmtlichen, innerlich so verschiedenen und jetzt selbst äußerlich getrennten,

---

a) Bengel (Lücke): motivum resurrectionis et totius actionis eam antegressae. — Die noch weitere Fortsetzung s. 13, 1.

Gliedern des Geschwisterkreises: Martha, der Schwester (so jetzt, namenlos, wegen V. 1. 2.), welche leben, nicht minder dem Gestorbenen, Lazarus. — Felix familia! Bengel.

6. Woher nun Jesu allerdings höchst auffälliges Zögern, das allem Anschein nach als solches auch Johannes durch sein *ὡς οὖν ἤκ.* — *τότε μὲν* (vgl. Bengel) bemerklich machen will? — Weder war es Gleichgültigkeit (V. 5.), noch Irrthum über die Natur der Krankheit (Paulus, Gabler), eben so wenig (vgl. S. 71.) die Absicht, „den Kranken sterben zu lassen", um den Todten zu erwecken (frühere Erklärung Melanchthon's [annott., vgl. S. 71. Anm. b], Bretschneider, Strauß, Baur, Gfrörer, Weiße, Hilgenfeld, Ebrard, Maier). Was aber sonst es war, das ihn zu solch befremdendem und seiner anderwärts beobachteten Weise schnurstracks zuwiderlaufendem Verfahren nöthigte, oder — da der sich nach verschiedenen Seiten gleichzeitig erstreckende Erfolg jedenfalls die Annahme eines mehrfachen Endzwecks der Maßregel erfordert — welcher unter den verschiedenen im Texte angegebenen Gründen für Jesum der bestimmende gewesen ist, darüber sind die Ansichten getheilt.

Man fand denselben I. in Jesu „Amtspflicht", „dringenden (Berufs-) Geschäften", die ihn an Peräa fesselten. — Wir finden wirklich Jesum (10, 40—42.) daselbst in reichem Segen wirkend: mitten in diese Wirksamkeit, sie unterbrechend (δέ, V. 1. Meyer), fällt der Ruf. Gewiß sind auch die beiden zugesetzten Tage, wahrscheinlich obendrein die letzten seines dortigen Wirkens (vgl. Johannis Darstellung), für ihn nicht müßig hingegangen, sondern hatten an dem 10, 42. berichteten Erfolge ihren Theil. Trotzdem kann dieser Grund (so richtig Strauß 169. und Meyer 3. gegen 1.), da ihn der Text nie ausdrücklich erwähnt, nur Nebengrund gewesen sein, nicht der entscheidende.

II. Entscheidend tritt ein anderer, der in V. 4. genannte, uns entgegen: „Gottes Verherrlichung in der Verherrlichung des Sohnes". Was dort der Herr als Endursache und Endziel der Krankheit nennt, dasselbe ist ihm hier letzter Grund seines Verweilens. So weit, nach Aelteren, richtig

Meyer 3. Aber (vgl. zu V. 4.) man muß im Sinne obigen Wortes zugleich zweierlei verstanden annehmen.

A. objectiv: die Steigerung des Wunders. „Jesus war sich der göttlichen Bestimmung bewußt, daß das Wunder so und nicht anders geschehen sollte, wie es geschehen ist. Das göttliche δεῖ in seinem Bewußtsein bestimmte ihn mit sittlicher Nothwendigkeit, erst noch zu bleiben.“ Indem Jesus dem von ihm augenblicklich (V. 4.) klar erkannten Gottesrathe sich unterwarf [a]), in den auch Zeit und Stunde (zu V. 9. Nr. 3.), wie einst des ersten (2, 4.), so jetzt des letzten Wunderzeichens eingeschlossen ist, vollführte er einen Act nicht der Willkür, sondern des Gehorsams. Gott wollte, daß der Sohn zu dieser Zeit, in diesem Maß und unter diesen Umständen verherrlicht werden sollte. Für die Erhabenheit, ja Einzigartigkeit des Wunders, wie V. 17. 39. sie betont, mithin den Umfang der Verherrlichung, ist es nach Sachlage und Zeugniß des Johannes keineswegs gleichgültig, ob der Gestorbene erst am 2. oder „schon“ (ἤδη) am 4. Tag im Grabe liegt. Nam quo propius ad ordinariam naturae rationem accedunt Dei opera, eo magis vilescunt ac minus est illustris eorum gloria. Calvin zu V. 15. — Eben so wenig für dessen zuverlässige Gewißheit. Grotius: Substitit per duos dies, ut de morte minus dubitetur. Während jetzt, nach τεταρταῖος, Muthmaßungen bloßen Scheintodes, den Jesus erst geahnt und dann beim Blick ins Grab (Paulus, Gabler) erkannt haben soll, will man zugleich den apostolischen Charakter des Berichts festhalten, in das Gebiet des Abenteuers zu verweisen sind, würde, wäre die Auferweckung schon am 2. Tage, d. h. kaum 24 Stunden nach der Grablegung, erfolgt, der Zweifel an der Wirklichkeit des Todes trotz des ἀπέθανε, V. 14. (vgl. 13. 44. 12, 1. 9. 17.), nicht nur entschuldbar, sondern unvermeidlich scheinen, mithin Angesichts der Größe dieses Wunders nicht der Glaube, sondern der Unglaube berechtigt sein. Soll dieses heiligste der Wunder und sein Trost,

---

a) Verherrlicht werde. Die Freude seiner Unterwerfung, (V. 15. S. 93 f.)

der in die eigene Gruft hinein und in die Ewigkeit hinüberreicht, dem Glauben nicht verloren gehen, so mußte sein Eintritt — und das geschieht durch dieß Verweilen — bis an und über das äußerste Ziel, an welchem der Kleinglaube sein Recht verliert und nur der Unglaube noch übrig bleibt, hinausgeschoben und dadurch in seiner Zuverlässigkeit gesichert sein.

Nicht als selbständiger dritter Grund, wohl aber als Ergänzung des zweiten und als seine andere, subjective Hälfte verbindet sich mit ihm: B. die Rücksicht auf die beabsichtigte Wirkung dieser Zögerung auf die Betheiligten. Unmittelbar neben den räthselhaften Doppelsinn des Wortes tritt der nicht minder räthselhafte Doppelsinn der That. Derselbe ist berechnet auf den Glauben, zunächst der Jünger (vgl. V. 15.), dann, und fast stärker noch, der Schwestern (Olshausen u. A.). Kein kleines Maß des Glaubens hatte sich so eben in Inhalt und Form ihrer Botschaft ausgesprochen. Ihn erst zu läutern und zu üben, dann durch erneuerte Verheißung zu entwickeln, durch beides aber bei ihnen und den sämmtlichen Betheiligten dem Wunder seinen nothwendigen und fruchtbaren Boden zu bereiten, legt Jesu Liebe (V. 5.), — nicht (Meyer 3.) „inhumane Willkür" — die beiden unerläßliche, freilich unsanfte, tagelange Doppelprüfung auf (vgl. Matth. 15, 22 ff.), die der Erfolg rechtfertigt und aufs köstlichste belohnt. Habet dominus suas horas et moras.

7. Nach dieser langen, langen Pause u. s. f. — der Pleonasmus ἔπειτα μετὰ τοῦτο mit seinem langgestreckten darnach malt sie aus. Er dient dazu, uns die gespannte und gedrückte Stimmung jener beiden Tage zu vergegenwärtigen, in denen die Zukunft bang, wie eine düstere Wolke, in Ungewißheit dessen, was sie bringen sollte, über dem Horizont der Jünger (banger noch dem der Schwestern) hing. Dieses vorerst in leisem Striche angedeutete Getheiltsein zwischen der Doppelsorge um den abwesenden Freund (V. 11.) und den anwesenden geliebten Meister tritt uns in dem Folgenden in voller Schärfe entgegen.

Was nunmehr folgt, gehört zum 4. Tag. Die bisherige Weile weicht der Eile. Zunächst, wahrscheinlich mit dem Frü-

heften[a]), die (längst gefürchtete) Mahnung zur Abreise. Das Ziel aber, wohin? der Zweck, wozu? wird in dreifacher Abstufung nach und nach gegeben. Auch dabei ist die Absicht nachweisbar die Fortführung des V. 4. 6. begonnenen Werkes: „daß ihr glaubet" (so auch Bengel). Daher anfangs nur: Zurück nach Judäa (dieses „zurück" betont). Zunächst ist das freilich nur geographische Bestimmung, dazu des Landes, nicht einmal des Orts. Dennoch treffend Luthardt: „das Land des Unglaubens und der Feindschaft, also dem Tode entgegen." Das war Judäa wenigstens der Sache nach, darauf zielt das hervorgehobene πάλιν, und so verstehen — wahrscheinlich, nach V. 3. 4., den Ort errathend — augenblicklich es die Jünger.

8. Was der Herr kaum angedeutet, doch gemeint, stellen sie ihm mit klarem Wort alsbald als Grund entgegen, weßhalb er dieß Land meiden soll. Meister! jetzt eben, νῦν (vgl. den Vorfall vor etwa zwei Monaten, 10, 31.), suchten die Juden dich zu steinigen und dahin gehest du zurück? In anderem Gewand erscheint hier des Petrus früheres: „Schone dein selbst" (ἵλεώς σοι, κύριε, Matth. 16, 22.), die aus fleischlichem Wohlmeinen fließende verwerfliche Zumuthung an Ihn, den göttlichen Beruf der Rücksicht auf seine Person hintanzusetzen. Inconsulto amore volunt eum a periculo removere (Grot.). — Zugleich aber dürften Chrysostomus, Erasmus, Calvin, Corn. a Lapide, Coccejus, Bengel, Tittmann, Lücke, Olshausen, Neander nicht ganz Unrecht haben: sie fürchten laut (und hauptsächlich) für Ihn, im Stillen aber, nebenbei, für sich. Die Antwort (gegen Tholuck) paßt auf beides.

9. 10. Dieser Zumuthung wird die verdiente Abweisung. Der Herr gibt sie:

I. der Form nach unpersönlich, als Grundsatz, statt auf den vorliegenden Fall beschränkt: Wenn Ich am Tage wandle, und wenn Ihr das Gleiche thut. — Er bedient sich ferner zur Veranschaulichung dieses Grundsatzes eines Bildes. Dieß

---

a) Vgl. V. 9. S. 85.

Bild, vom Wanderer und Wandern (περιπατεῖν), d. h. Reisen, hergenommen, das ihnen — handelt es sich doch zwischen Ihm und ihnen eben jetzt um eine Reise! — nahe liegt, geht sichtlich abermals auf Ihn und sie. — Noch einleuchtender indeß tritt diese persönliche Beziehung des Bildes und das Bild selbst ihnen endlich dadurch entgegen, daß, bei vorliegendem zehnstündigen Tagemarsch und der Absicht, das Ziel vor Abends zu erreichen, es nicht bloß „möglich" und „wahrscheinlich" (Meyer, V. 17., Lange), sondern nahezu gewiß ist, daß das Wort, so frühe überhaupt ein Reisen möglich, also im Morgengrauen, der Scheidegrenze zwischen Nacht und Tag, gesprochen ist, so daß die in jenem berührten Gegenstände und Vorfälle alle, theilweise selbst sinnlich, ihnen vor Augen stehen. Diese nicht „bei der Nacht", damit sie nicht „anstoßen",, sondern „am Tag" mit seinen „zwölf Stunden", im Strahl des „Lichtes dieser Welt", der majestätisch an dem Morgenhimmel aufgehenden Sonne, die sie mit ihrem „Licht" erleuchtet, die sie „sehen", „Wandernden" sind — zum 3. Mal sie selbst, der Herr und nächst Ihm seine Jünger.

II. Je klarer anschaulich indeß die Form, um so vieldeutiger für das Verständniß tritt der Sinn des Bildes uns entgegen. Wir fassen ihn, in Uebereinstimmung mit Melanchthon (enarr. p. 252. ann. 1141.), vgl. Grotius und Bengel, nach dem Zusammenhange so:

1) Tag, der Nacht entgegen, bezeichnet, wie 9, 4., Leben und Lebensthätigkeit, Schaffen; Leben und Wirken also im Gegensatz zum Ruhen, sei es die Schlafes- oder Todesruhe. Tag also = Lebens-, insbesondere Werktag, d. i. (Zeit für den) Beruf; sua cuique dies est, sua vocatio, Melanchthon. — 2) Tagesstunden = abgegrenzte, vom Schöpfer der Natur bemessene gleiche Theile der Berufszeit, deren jede einzeln ihre besondere Art und Bestimmung zugetheilt erhalten hat, die aber alle zusammen in ihrer Verbindung (Zwölfzahl) das von Gott geordnete einheitliche Ganze unseres Lebens- und Berufswerks bilden. — 3) Zwölf solcher Stunden hat, wie allbekannt (οὐχί, die Frage), der Erdentag. Gerade so hat auch des Men-

schen (insbesondere auch mein) Leben und Beruf auf Erden im Einzelnen, bis in das Kleinste und Besonderste, seine von Gott bestimmte Ordnung und Eintheilung, im Ganzen sein begrenztes Maß, seine beschränkte Dauer, und vor Allem auch sein fest (unabänderlich, vgl. z. B. 16, 21. Matth. 24, 36.) bestimmtes Ziel; certum cuique datum curriculum seu spatium suae vocationis; — non perpetuum tempus ministerii mei. Bevor des Menschen letzte [a] (zwölfte, vgl. δώδεκα) Stunde kommt, kann darum nichts und Niemand (kein Feindeshaß, V. 8.) sein (mein) Leben oder Wirken willkürlich verkürzen, dagegen, nachdem sie gekommen sein wird, Niemand (keine Freundessorge, V. 8.) es verlängern kann. Vgl. Luk. 13, 32. 33.

4) Wandeln am Tage, physisch wie geistig: das zugetheilte Tagewerk oder Beruf erfüllen, inservire suae vocationi, d. h. (nach Gottes Willen) innerhalb seines Berufes, intra vocationis metas, Jeder auf dem ihm bestimmten Arbeitsfelde, mit dem ihm verliehenen Maß von Kräften, in der ihm durch seine Eigenthümlichkeit gebotenen Weise sich thätig zeigen, wirken = ἐργάζεσθαι 9, 4. Vgl. 12, 35. Lücke, B.-Crusius u. A. — 5) Wandeln in der Nacht, physisch: die gottbestimmte Ruhezeit (Nacht ist hier selbstverständlich nicht, wie 9, 4., vom Tod, sondern vom Schlaf verstanden) wider Gottes Ordnung in Arbeitszeit (Tag) verwandeln; geistig: den gottgegebenen Beruf vertauschen mit der eigenen Wahl, also (vgl. Lücke: Untreue gegen den Beruf) nach bloß menschlichem Belieben, eigenem oder fremdem (z. B. Trägheit, Selbstsucht, Weltlust, Kreuzesscheu, humana consilia et ambitionem, propter terrores et pericula) sine fide et amore Dei einen eingebildeten Beruf sich schaffen und darüber dem wirklichen und rechten mit seinen hohen Anforderungen, Aufgaben, Lasten, Opfern wider

---

a) Vgl. insbesondere ἡ ὥρα (17, 1.) μου oder αὐτοῦ. Von ihr heißt es entweder: οὔπω ἥκει, ἐληλύθει, 7, 30. 8, 20. (2, 4.). vgl. 7, 6. 8., oder: ἐλήλυθεν (ἦλθον εἰς), 12, 27. 17, 1. 13, 1., ἤγγικεν, ἦλθεν, Matth. 26, 45.; Mark. 14, 41. (vgl. 35.). Vgl. auch Luk. 22, 53. ὑμῶν ἡ ὥρα, dagegen Joh. 2, 4. nicht die 12. Stunde ist.

Gottes Ordnung sich entziehen, omittere vocationis officia. Vgl. Luthardt.

6) Das Erstere, wandern zur Wanderzeit und schaffen zur Berufszeit, ist, wie natürlich, so insbesondere Schuldigkeit, huic obtemperans recte facit, des Gottessohnes bis herab zu dem geringsten Gottesknecht, gleichviel, welches davon der nächste sichtbare Erfolg, sive eventus sint placidi sive tristes. Dazu ist es, so lange seine Lebensfrist noch läuft — sittlich wie physisch — ungefährlich: οὐ προσκόπτει, non impingit, d. h. er stößt sich nicht und strauchelt nicht; tuto ambulat (Grotius). Der negative Ausdruck statt des eigentlich gemeinten positiven: sein Werk wird ohne Hinderniß von Statten gehen und wohl gerathen, placet Deo et ab eo adiuvabitur in periculis, vincet tandem et eius doctrina, consilia et actiones erunt salutares. — 7) Das Letztere dagegen, wandeln in der Nacht, die klare wirkliche Berufspflicht wider Gottes Ordnung gegen die erträumte und vermeintliche vertauschen — z. B. in dem vorliegenden Falle der gefahrdrohenden Reise das weit ansprechendere Verweilen im empfänglichen und sichernden (10, 41 f. 39 f.) Peräa vorziehen — wäre nicht nur Unnatur, errare in caeca nocte, es wäre zugleich Unrecht. Wie es bereits geschehenen Abfall (Gottentfremdung) innerlich voraussetzt, so müßte es zu Anstoß, προσκόπτει, d. h. physisch zu schwerer, vielleicht tödtlicher Leibesbeschädigung, sittlich zu noch viel härterer geistlicher Selbstbeschädigung ausschlagen, also recht eigentlich zu „Sündenfall" a). Eben damit aber führte es, anstatt gefürchtete Gefahren zu vermeiden, im Gegentheile neue wirkliche, handgreifliche Gefahr herbei: Aergerniß Anderer, eigenen Schaden und Schande, endlich zeitlich und ewiglich den Tod. Econtra non praelucente Deo, i. e. sine vocatione et sine fide, prorsus est in caeca nocte errare et non modo non proficere,

---

a) Zum Beispiel dafür sollen bald eben die Jünger werden, die hier die Warnung Christi überhören, in ihrem Schlaf und ihrer Flucht, vor Allem Petrus, der sich vermißt, das Schwert zieht, flieht, nachfolgt und unter Schwur und Fluchen Ihn verleugnet, bis er zu seinem tiefsten Leide des geschehenen Falls und Abfalls inne wird.

sed etiam passim labi et sese et alios perdere; — eorum consilia perniciosa; — tenebrae exitialis ipsis et reipublicae. Vgl. 12, 35.; 1 Joh. 2, 11: *οὐκ οἶδε, τοῦ ὑπάγει.*

Der Grund endlich von Beidem, zunächst 8) der Unanstößigkeit des Wandelns an dem Tag: er sieht das Sonnenlicht. — Zunächst physisch bedeutet „Licht dieser Welt" „in gehobener Sprache[a]), seinem Gegenbild entsprechend: den himmlischen Lichtkörper, der den Erdentag beherrscht. Dieß Himmelslicht, die Sonne, sieht er, *βλέπει*, d. h. dasselbe leuchtet ihm auf den Weg wie in das Auge und erleuchtet ihm beides, *φωτίζει* (aus V. 10. heraufzunehmen, Bengel), Auge und Weg. — Der Erdensonne gegenüber steht nun sittlich, geistig *α*) — nicht: Meyer: „der Zug ist, gleich *βλέπει*, nur Ausmalung, nicht zur Ausdeutung bestimmt"; Paulus: „Klugheit"; de Wette: „Geisteslicht, aus welchem Lauterkeit und Klarheit kommt"; Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt: *ἡ ἀρετή;* nicht: „Pflicht, Beruf", Lücke, noch „Gottes Vorsehung", providentia, Tholuck, Bengel; am ehesten noch Luthardt: „Gottes Wille" — sondern, gemäß dem in dem Ausdruck „Licht dieser Welt", *τούτου*, enthaltenen Fingerzeige: das Licht jener Welt. Also das Wesen, das für die gesammte überirdische Schöpfung, vom Menschen aufwärts bis zum Engelfürsten, das und noch mehr als das ist, was der Sonnenkörper für die Erde, der ewige Urquell alles Seins und Werdens, alles Lebens, aller Freude, alles Heils: Gott — Melanchthon: praelucente Deo — als der unerschaffene Geist, die Sonne in der Welt der Sonnen (*τῶν φώτων*, Jak. 1, 17.) und der Geister, das schöpferische Urbild, wovon unser „Weltlicht" ein mattes, trübes Abbild ist. — Nun aber — und das ist der Stein des Anstoßes für die Ausleger — scheidet die Wirklichkeit, was sich im Bilde eint. Diese Sonne — also Gott — ist für Ihn, Jesum, den Gottessohn (V. 4.), der Vater, Sein Vater (V. 41. 12, 27. 28. 17, 1. 21. 24. vgl. 11. 25.; *πατήρ μου*, Matth. 26, 29. 39. 42; *σὺ ὁ μόνος*

---

a) B.-Crusius: der Ausdruck ist gebraucht, um auf das Uneigentliche der Rede hinzuweisen.

ἀληθινὸς θεός, 17. 3.; ὁ πατήρ μου καὶ θεός μου, 20, 17., vgl. ὁ θεός und θεός 1, 1. 2.). Die Strahlen dieses Himmelslichtes, das der Sohn schaut, sind: Sein Name, τό ὄνομά σου (12, 28. 17. 6. 11 f. 26., Matth. 6, 9.); seine Herrlichkeit, ἡ δόξα [d. i. Lichtglanz, gleichsam sonnenhaft leuchtender Strahlenkranz] (V. 4. 40.; Matth. 16, 27.; Apg. 7, 55. a.; vgl. δοξάζειν, V. 4. 12, 28. 17, 1. 4. a.). Beides, δόξα und ὄνομα, aber ist: sein einzig von dem Sohn erkanntes (17, 25. ἐγώ, ἔγνων, 3, 13., vgl. 1, 18.) und der Welt geoffenbartes Wesen, und als Ausfluß dieses Wesens: Sein Wille (Matth. 6, 10. 26, 39. 42.) oder (vgl. 3, 13—16.) [Luthardt] „Liebesrath". — Dagegen für die Jünger und die Welt ist „der Vater" dieß Licht nur mittelbar. Unmittelbar ist es Er, der hier redet, der „eingeborene Sohn Gottes, Jesus Christus" (3, 16. 18., vgl. 1, 14. 18.; 1 Joh. 4, 9.) ὁ λόγος, 1, 1. 14., als die persönliche Erscheinung des geoffenbarten Wesens und Liebeswillens Gottes in der Welt. Als solche Sonne, τὸ φῶς (3, 19 ff., vgl. 1, 4—9.), oder Weltsonne, φῶς oder τὸ φῶς τοῦ κόσμου, hat er sich anderwärts, sowohl in der Parallele 9, 5., als in 8, 12. 12, 35. 36. 46. (vgl. 1, 9.), selbst bezeugt und sich die δόξα seines Vaters (Matth. 16, 27.) zugeeignet (V. 4. 17, 5. 22. 24. u. s. w.) auch Seinen „Namen" (Matth. 28, 18.) dem des Vaters beigesellt. — Nicht aber auf Ungleichheit oder Gleichheit, den relativen Unterschied oder die wesentliche Einheit jener Doppelsonne oder richtiger (vgl. Joh. 14—16., Matth. 28, 19.) des gleichsam in Eins verbundenen Dreigestirns von Sonnen an dem Himmel „jener Welt" kommt es dem Herrn hier an, sondern allein β) auf das von beiden einheitlich ausgehende eine gleiche Licht, τὸ φῶς, und dessen Wirkung: die Erleuchtung: activ, objectiv das φωτίζειν (vgl. 1, 9.), subjectiv und passiv das βλέπειν. Das Licht entspricht dem Quell, der es ergießt. Dieß Licht, dem „Lichte dieser Welt" als seinem Quell entsprungen, ist dort ein weltliches, sinnliches, äußeres, eben so die Erleuchtung und das Sehen. — Dagegen hier, von einer überweltlichen Sonne entsendet, ist es ein überweltliches, göttliches, wahrhaft himmlisches und heiliges, dazu ein inneres, ein φῶς ἐν

αὐτῷ, und eben so ist die Erleuchtung eine gottgewirkte innere, deßgleichen auch das Schauen ein inneres Schauen [a]).

9) Schließlich der Grund des Anstoßes beim Wandel in der Nacht, d. h. des Falles und Verderbens auf wider Gottes Ruf erwähltem Weg: der also Wandelnde sieht das Licht jener Welt, Gott (dieß gleichfalls, Bengel, aus V. 9. zu ergänzen), nicht. (Er kann es auch nicht sehen:) denn (ὅτι) τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. Möglicherweise hat in diesem jedenfalls „sehr ungewöhnlichen" Ausdrucke das Bild — sei es in φῶς (Licht = „subjective" [Lichtwirkung] „Erleuchtung, φωτισμός") B.-Crusius; sei es in ἐν αὐτῷ, so Düsterdieck, Tholuck 7. u. A. (inneres Licht, d. i. ein solches, das innen im Menschen, nicht, wie das Sonnenlicht, von außen her nach innen scheint) — der Sache weichen müssen: der Deutlichkeit des Sinnes ist die Correctheit in der Form geopfert. Indeß selbst diesen kleinen Formverstoß hat man nicht durchaus nöthig anzunehmen. Das ἐν αὐτῷ kann allerdings noch seine sinnliche Bedeutung festhalten, nur nicht so, daß es (Grotius, Meyer) „in oculis eius" bedeutete: receptione enim lucis et specierum fit visio [b]) — dieß wäre sprachlich hart und führte von dem rechten Sinne ab, der inneren Erleuchtung —, sondern durch Fortführen des von Grotius richtig begonnenen Gedankens mittelst Hinzuziehung der Stellen: Matth. 6, 22 f., Luk. 11, 34—36. Das von dem göttlichen Lichte bestrahlte und erleuchtete innere Auge (Christi und seines Jüngers) wird — wie der Trunk Wassers innen zur Wasserquelle (πηγὴ ὕδατος), 4, 14. — so hier das Auge zu der Leuchte, λύχνος, d. i. Lichtquelle, die nun ihr Licht nach innen in den Körper (und die Seele) strahlt, so daß der ganze Leib, mithin der ganze Mensch, erleuchtet und durchleuchtet, ja, mehr noch, φωτεινός, d. i. sonnenhaft, lichtartig, wird, gerade so, wie gegentheils ein Mensch, wenn seinem Auge diese Sonne sich entzieht (d. h. noch nicht oder nicht mehr leuchtet) — vgl. 1 Joh. 2, 11: ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλ-

a) Quanto ergo magis tuto ambulo, qui praelucentem mihi habeo lucem supracoelestem ac divinam, cognitionem paterni propositi. Grotius.

b) Vgl. auch de Wette, Lücke.

μοὺς αὐτοῦ — selbst finster wird, ja sich in tiefe Nacht, dichteste und vollkommne Finsterniß (*τὸ σκότος πόσον;*) verliert.

III. Die Anwendung geht zunächst auf Ihn, dann die Jünger. Die mir bestimmte, ihrem Ablauf nahe, doch noch nicht abgelaufene Lebens- und Arbeitsfrist [a]) muß bis zum letzten Augenblicke von mir ausgefüllt (9, 4.), ja „ausgekauft" (Ephes. 5, 16.) werden. Sie kann das (sittlich, ja für jetzt selbst leiblich) ungefährdet innerhalb des mir vom Vater aufgetragenen Erlöseramtes, meines heiligen inneren und äußeren Berufs. Sie kann es nicht und würde mich in schwere Schuld und sicheres äußerstes Verderben stürzen, mithin bewirken, was durch euern Rath verhütet werden soll, — wollte ich euch zu Liebe, um mein Erdenleben zu verlängern, meinem heiligen Berufe untreu, statt der des Vaters, meine oder eure Wege gehen. — Darum laßt immer uns getrost der drohenden Gefahr entgegenziehen. Noch ist sie es nicht (was der Erfolg ja auch bewiesen hat, V. 54.). Wenn aber — und das allerdings beschleunigt durch die gegenwärtige Reise — in kürzester Frist sie es werden wird, dann habe ich nach Gottes Rath sie zu bestehen, den Kelch zu trinken und das Kreuz auf mich zu nehmen, nicht aber wider seinen Rath ihr zu entfliehen; euch aber ziemt es, euch dann in das Unabänderliche zu ergeben. Denn wie jetzt Ich, so dereinst ihr (Matth. 10, 38. 39. 16, 24., vgl. Joh. 21, 18. 19.). — Der Zweck der Rede ist also im ersten Redetheil „Beruhigung" (B.-Crusius, Meyer), im andern Abwehr falscher Rathschläge für jetzt und für die Folgezeit, damit aber zugleich „Rechtfertigung seines Thuns" (Luthardt), hier insbesondere seines Nein! — „Mit Absicht vielsinnig" (B.-Crusius) ist die Rede nur in einem Zuge, insofern, als Christus im Bilde an und für sich der in dem Sonnenlichte Wandelnde, für sie die Sonne selber ist. Doch ist das Letztere nur Anspielung, kein irgendwie selbständiger zweiter Gedanke, welcher dem Hauptgedanken gleichberechtigt an die Seite träte (nur hiergegen zu protestiren, hätten de Wette, Meyer u. A. Recht). Auch jene Anspielung aber ergibt eine be-

---

a) Bengel: Iam multa erat hora, sed tamen adhuc dies. Bucerus: Hic dies iam inclinat.

deutsame Verstärkung des Hauptgedankens. So wenig sich die Sonne durch ein Hinderniß in ihrem Lauf, so wenig darf Ich mich durch irgendwen und irgendwas (fleischliches Zu- oder Abreden, Haß oder Liebe, vermeintliche oder wirkliche Gefahr, ja sichern Tod) in meinem Licht-, d. h. Sieges- und Segenslaufe für die Welt aufhalten lassen. So lange noch die Sonne an dem Himmel steht, scheint sie der Welt. So sie, so Ich.

11. Nach der erhaltenen Abweisung läßt — umsonst (V. 12. 16.) — eine Pause ihnen Zeit, in Sinn und Zweck der angehörten Antwort einzubringen. — Darauf (καὶ μετὰ τοῦτο λέγει, vgl. de Wette, Lücke, Meüer) nimmt der Herr den abgerissenen Faden wieder auf. Es folgt die deutlichere Bezeichnung des Weges, den sein heiliger Beruf (V. 9.) ihn heute führe. Der Reise Ziel ist — Lazarus. Er, mein und euer Freund — das ti f herablassende („quanta humanitas!" Bengel) „unser" ist eine in dem Munde Christi (vgl. 20, 17.) sonst wohl unerhörte Redeweise — ist eingeschlummert. Ihn aus dem Schlummer aufzuwecken, ist der gegenwärtigen Reise Zweck. ἐξυπνίσω, spätgriechisches Wort, nur hier und LXX. Hi. 14, 12. an den Todesschlummer anspielend, sonst (1 Kön. 3, 15. und ἔξυπνως Apg. 16, 27.) stets vom eigentlichen Schlaf.

12. 13. Im Gegensatz zu θάνατος, V. 4.; mit Rücksicht auf „das dem Lazarus beschiedene vorbildliche Erwachen (Luthardt), vor Allem um der Wahrheit willen — Herder (Taschenausg. IX, 132.): Schlaf = sanfter, gewisser Uebergang zum Leben — hatte der Herr sich jenes Bildes für den Tod bedient. Somnus et piorum mors coelesti lingua (Bengel); eine Sprache, die die Jünger aus 2 Chr. 13, 23., Jes. 14, 8., vgl. Sir. 46, 22. 48, 14., vor Allem (vgl. Strauß 171.) nach dem Vorfall Luk. 8, 52. Matth. Mark. kennen mußten, ja die fast alle Sprachen kennen, wie sie später in dem N. T. gewöhnlich ist (Matth. 27, 52.; Apg. 7, 60. 13, 36.; 1 Kor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 18. 20.; 1 Th. 4, 13.). Ihr schwer begreifliches Mißverständniß — als solches von Johannes in V. 13. bezeichnet — des κεκοίμηται vom leiblichen Einschlafen, mithin einer inzwischen eingetretenen heilbringenden Krisis (Lücke, B.-Crusius, Tholuck u. A.), Sir. 31, 2., dem aber schon das ἐξυπνίσω

widerspricht — „aus einem gesunden Schlafe weckt man doch wohl einen Patienten nicht" (Strauß) — dürfte sich weniger aus ihrer Sicherheit erklären, nach dem gehörten Ausspruche Christi über seine Krankheit könne Lazarus nicht sterben (Kuinoel, Lücke, Tholuck), aus der Hypothese einer stattgehabten Fernheilung (Ebrard), oder eines somnus ab Iesu immissus (Bengel, Besser, Luthardt), als aus dem einmal festgewurzelten, auch durch V. 9. 10. unbesiegten Vorurtheil und tiefem Widerwillen gegen diese Reise (Meyer, Lange) — ihrer Verblendung also, ihrer Leidenschaft. Es ist großentheils ein absichtliches. Ihre lebhafte, den Antheil an dem kranken Freunde weit überwiegende Besorgniß um das Leben ihres Meisters eilt ohne viel Besinnen („oberflächlich", Strauß) jetzt, wie vorhin (nach V. 9. 10.), über dessen Worte hin und scheint allein darauf bedacht, eben daraus wo nicht den Grund, so doch den Vorwand einer neuen Weigerung zu nehmen. Discipuli omni modo quaerunt dominum ab isto itinere avocare. Ideo omnibus utuntur argumentis. Grot.

14. 15. Da läßt der Herr die Hülle (V. 4. 7. 11.) fallen. „Weil denn die Jünger die himmlische Sprache vom Tode nicht verstehen, so steigt der Herr zur irdischen herab und übersetzt das himmlische Wort: entschlafen, in das irdische: sterben." Er sagt es ihnen frei heraus, παῤῥησίᾳ (16, 25. 29. 7, 13. 26. 10, 24.): Lazarus ist gestorben. Aber indem er so rücksichtlich des einen der V. 11. gebrauchten Ausdrücke zur Klarheit zwingt, läßt er den andern, ebenso mißdeuteten, das ἐξυπνίσω, unberührt. — Dafür tritt dem erschütternden (auch ihr Gewissen treffenden!) ἀπέθανε, in zarter Schonung ihres Freundesschmerzes (vgl. V. 11.), wie ihres Jüngerglaubens (vgl. V. 4.), in V. 15. unmittelbar ein tröstendes χαίρω zur Seite. Lazarus todt! Dennoch freue ich mich. Nicht zwar um seinet-, aber euretwillen, nicht über seinen Tod, doch mein Abwesendsein bei seinem Tode, auf daß ihr glaubet, d. h. weil gerade mein damaliges Entferntsein euch soll (ἵνα) nach Gottes Rath zu neuem Glaubensaufschwung (πιστ., vgl. 2, 11. a.) führen. Die Satzumstellung, welche das Object ὅτι οὐκ ἤμ. ἐκ., so weit von seinem Verbum, χαίρω, trennt,

ist grammatisch unverfänglich, psychologisch aber wohlberechnet und sehr wirksam. Das neue Räthsel, Freude über Freundestod, soll nach und nach, vollständig aber erst im letzten Satze (ὅτι) seine Lösung finden. — In diesen Worten liegt von Seiten Jesu eine doppelte weitere Andeutung: 1) „Nicht Er hat Lazarum sterben lassen, um eben nur verherrlicht zu werden, sondern Lazarus ist gestorben nach der Ordnung Gottes zur Verherrlichung des Sohnes, somit auch zum Glaubenswachsthume der Jünger", Lücke. — 2) „Wenn Jesus in Bethanien gewesen wäre, so wäre Lazarus nicht gestorben", Luthardt. *Τότε γὰρ ἂν ἐθεράπευσα*, Theophylakt, vgl. Grotius. Das Wort bestätigt im Voraus die Meinung, die der Anrede der Schwestern (V. 21. 32.) ihrerseits zu Grunde liegt. „In seiner, des persönlichen Lebens, Nähe hätte der Tod seinen Freund nicht antasten können", Luthardt. Cum decoro divino pulcre congruit, quod praesente vitae duce nemo umquam legitur mortuus. Bengel. — Nun aber (ἀλλ', vgl. 14, 31.) auf, zu ihm! Lazarum mortuum, an sein Grab, nach Bethanien, nicht: ihm nach, in den Tod („daß wir ihm nachsterben", Schultheß, in Krankheit; dagegen s. Kuinoel), oder (Luthardt) „in den Hades". So völlig hat auch Thomas seinen Herrn nicht mißverstehen können.

16. Die kurze, „kecke" Rede — huius audacia, Melanchthon — die als Antwort auf den Aufruf Einem von ihnen entschlüpft, verräth die tiefe Mißstimmung, welche in jenem Augenblicke alle Jünger theilen.

Mit Jesu wiederholtem (V. 7. 15.), dießmal (ἀλλ') abschließendem ἄγωμεν ist die obschwebende Verhandlung mit den Jüngern über Zweck, Nothwendigkeit und Räthlichkeit der Reise abgebrochen und jedem weiteren Aber ihrerseits ein Ziel gesteckt. Daß trotzdem jene abermals das Wort ergreifen, ist an sich bezeichnend, noch bezeichnender die wenig ehrerbietige Art, in welcher es geschieht. Vermissen wir die sonst gewohnte Ehrfurcht schon im Nachsprechen des, Jesu Mund entnommenen, ἄγωμεν und dem καὶ ἡμεῖς, das sie dem Meister fast wie ebenbürtig gleichstellt, so noch mehr in dem „Er" (αὐτοῦ) von Jesu,

mit Wegfall des bisherigen ῥαββί oder κύριε (V. 8. 12., vgl. zu V. 3.), am meisten aber in dem Umstand, daß Thomas, während er offenbar auf Jesum zielt, doch, ihm gleichsam den Rücken kehrend, statt zu ihm, wie es sich in Gegenwart des Höheren gebührt, nur von ihm, zu den „Mitjüngern" (συμμαθηταί, ἅπαξ λεγόμενον) als Seinesgleichen hingewendet, redet. Vereinzelt möchten diese Züge unverfänglich scheinen, ihr gegenseitiges ergänzendes Zusammentreffen schließt den Zufall aus. Noch minder ehrerbietig ist die Hauptsache, Inhalt und Absicht seiner Rede. Ἄγωμεν wie καὶ ἡμεῖς — beide, in dem Munde Untergebener an Untergebene gerichtet, die Gehorsam schulden, überflüssig — dienen nur zur Hülle. Der Kern, so wie Schwerpunct und Stachel seiner Rede liegt in ἀποθάνωμεν nebst dessen Beisatz μετ᾽ αὐτοῦ. Der Offenherzigkeit und dem entschlossenen Muthe dieses tapferen Wortes, noch mehr der aus ihm sprechenden Gesinnung inniger Anhänglichkeit und mannhafter Treue, die lieber sterben will, als ihn im Stiche lassen, alle Ehre! Das aber hindert nicht, neben den Vorzügen uns seine Fehler [a] zu gestehen. Sie ist in Thomas' Sinn ein unverhohlener und in gereiztem Tone ausgesprochener Tadel dieser Reise, die ihm als ein verfehlter Schritt und eine unheildrohende Maßregel erscheint. Sie birgt aber noch weiter unter durchsichtiger Hülle einen Vorwurf gegen Jesum, der durch die unbeugsame Festigkeit, mit der er ungeachtet aller Einreden und Gründe auf dem erklärten Entschlusse beharre, sich, und sie mit ihm, wie muthwillig ins Verderben stürze. Soll und muß es denn so sein, laßt wenigstens die Gefahr uns theilen! Steht sein Tod einmal bei Ihm unabänderlich be-

---

[a] Fast nur Calvin und nach ihm Herder deuten darauf: Trotziges Wort eines Verzweifelnden, das meistens zu schön verstanden und angewandt wird. Sequi(tur) Thomas, sed absque fiducia. Haec enim vox desperationis est. — Des Petrus gleiches Wort (bei ungleicher Empfindung) Luk. 22, 33.; seine That Joh. 18, 10. Die letztere (vgl. auch Luk. 22, 38. 33. und Joh. 18, 36) dürfte wohl auch der Fingerzeig sein, wie Thomas sein Wort hier meint: Schützen wir ihn, so lange wir's vermögen; vermögen wir's nicht mehr, so theilen wir mit ihm Gefängniß oder Tod!

schlossen, auf! gehen wir mit Ihm in den Tod! — Mit Ihm, Jesu (vgl. Kuinoel), nicht (Grotius, Ewald) Lazarus — wie fern sonst, selbst weit später noch, der Tod Jesu dem Gesichtskreis seiner Jünger, auch des Thomas, lag, vgl. 14, 5.

Des Thomas Ausruf zeigt sonach (vgl. 14, 5. und 20, 25.) dieselben Vorzüge und Mängel wie der bekannte spätere, der ihm den unverdienten Ruf des Zweiflers eingetragen hat. Dieselbe Liebe und persönliche begeisterte Hingebung an Jesum; dieselbe „tiefe Unmittelbarkeit" (Tholuck) eines leicht erregbaren Gefühls; dieselbe Ehrlichkeit und „rasche" (Winer, Realwörterbuch) feurige Entschiedenheit. Aber auch von der andern Seite: dasselbe übermäßige Selbstvertrauen; dasselbe kurzsichtige Haften am Nächsten, Sinnlichen, sichtbar Greifbaren; derselbe zähe Eigensinn in dem Behaupten des einmal gefaßten Vorurtheils; dieselbe Heftigkeit der überwallenden Empfindung, und in dem Ausdrucke derselben dieselbe aller Rücksicht bare, alles Maß des Schicklichen, Geziemenden, Erlaubten kühn (bis zum Frevel) überspringende, dennoch nie ins Gemeine fallende Verwegenheit. Mit einem Wort: die Rede zeigt auch hier den liebenswürdig edeln Menschen, noch aber nicht den Glaubens- (20, 29.) oder Gottesmann. „Kleiner Glaube, starke Liebe" (Lange. Vgl. B.-Crusius.).

So tritt, von Jesu nicht erwidert, des Thomas Rede, welche diesen, zur Rede Jesu, die den vorigen Abschnitt beschließt, in einen unbeabsichtigten, aber desto wirksameren Contrast. Der klaren, feierlichen Ruhe jenes Wortes gegenüber tritt hier belebteste, ja leidenschaftliche Erregtheit. Der Versicherung gegenüber: Diese Krankheit ist nicht zum Tode, hier die andere: Krankheit und Reise doch zum Tode, seinem (Jesu) wie dem unseren. — Zugleich bildet dieß Jüngerwort den passenden, uns „unwillkürlich in elegische Stimmung versetzenden" Abschluß des gegenwärtigen Abschnitts, „den der Gedanke an den Tod beherrscht" (Luthardt). — Dem Tode gegenüber tritt nunmehr das Leben. Erst die Verheißung dieses Lebens (Abschn. III.); sein Herannahen, gleichsam Heraufbeschworenwerden (IV.); endlich seine Wirklichkeit (V.).

Besehen wir uns endlich, bevor wir dahin weiter schreiten, noch einmal die Stelle, wo wir stehen. Was hat der Herr bisher erlangt? Das Netz ist — Abschn. I. — in V. 4. gleichzeitig nach zwei Seiten, in die Ferne und die Nähe, ausgeworfen. Vorerst freilich — Abschn. II. — scheint es geraume Zeit zu ruhen. Der Stillstand kann nicht anders als, obschon nicht aus dem gleichen Grunde, nach beiden Seiten hin verwundern und verwunden (V. 5. 6.). Jetzt endlich (V. 7.) tritt der Herr, das Ruhen und Schweigen brechend, auf einmal kräftig in die Arbeit ein. Zunächst die Arbeit an den Zwölfen. Die Aussicht auf die kommenden Ereignisse wird in steigender Klarheit ihnen eröffnet (V. 7—14.), der Zweck, den er an ihnen zu erreichen denkt, der Glaube, ihnen genannt (V. 15.). Jedoch das, was er will, scheint sich für jetzt nicht zu erfüllen. Fortgehend kämpft der Herr mit Mißverständniß oder Mißwollen, ein keckes Wort des Unglaubens (V. 16.) schließt unsern Abschnitt ab. — Abermals hüllt sich der Herr in Schweigen. Doch, dadurch unbeirrt in seinem Thun, legt er die Hand nun an den zweiten Theil des Werkes. Er wendet sich von den Jüngern zu denen in Bethanien, zunächst zur Erstbegegnenden, der einen Schwester. Sehen wir — in Abschn. III. —, ob hier mit besserem Erfolg!

III.

V. 17—27. Begrüßung des Gekommenen durch Martha.

Einleitung. Jesu Ankunft in Bethanien: verflossene Trauerzeit, V. 17.; Trauerort, 18.; Trauerhaus, 19. — Martha's Entgegenkommen, 20.; erste Begrüßung, Aufschwung ihres Glaubens, 21. 22.; Jesu Erwiderung darauf, 23. Auf Martha's ausweichende Antwort, 24., neue, auf seine Person verweisende Verheißung, welche in eine Gewissensfrage ausläuft, V. 25. 26. Die Jüngerin entgegnet durch ein freudiges Bekenntniß, 27.

17—19. zieht zuerst den „allgemeinen Rahmen" um das Bild der sich im Folgenden (V. 20—44.) entwickelnden Begebenheit. Nach anstrengendem Tagemarsche macht der Herr mit seinen Jüngern, doch nicht, wie sonst, im Flecken, sondern

vor ihm Halt. Er findet es, *εὗρεν*, wie er (V. 14.) bei der Abreise vorausgesagt. Nicht aber ist, wie jene damals ihn verstanden, der Kranke erst seit Kurzem todt, sie treffen ihn bereits als „viertägige" Leiche, *τέσσ. ἡμ. ἔχ.*, in dem Grabe.

18. 19. Die Nähe des Trauerortes — Bethania lag, *ἦν*, (damals, wo es noch stand, nicht, wie zur Zeit der Abfassung des Evangeliums, verwüstet war) a) nur ungefähr 15 Stadien (1 Stad. = 125 Schritt, 15 Stad. = 1/2 — 3/4 Stunden) b) von Jerusalem entfernt — hatte von da, V. 19., zu Martha und Maria und deren nächster weiblichen Umgebung, *αἱ περὶ M. κ. M.* c) (Grotius, de Wette), „den klagenden Frauen um sie her" (B.-Crusius), d. h. den eigentlichen Hausgenossen, so wie Hausfreundinnen und Verwandten („aus dem Flecken"? Olshausen), welche zu ihrem Beistande in der sieben- (B.-Crusius drei- d)) tägigen Trauerzeit sich ihnen angeschlossen hatten e), ab- und zugehend eine Anzahl (*πολλοί*) vornehmer (*Ἰουδ.*) männlicher Besucher beigezogen. Diese, die erwähnten Frauen (*αἱ περὶ M.*), die ausgedehnte Gastfreundschaft (V. 11.), der Hausbesitz (Luk. 10, 38.), die Felsengruft (V. 38.), endlich der in 12, 5. erwähnte außerordentliche Aufwand deuten auf Wohlstand und Ansehen der Familie, — der Ausdruck *Ἰουδαῖοι* (von *ὄχλος*, vgl. zu V. 42., unterschieden), nach seinem stehenden Gebrauche bei Johannes, aber ferner darauf hin, daß wir die anwesenden Anverwandten und Bekannten der Familie, trotz letzterer erklärter Jüngerschaft (V. 11.

---

a) *ἦν* — vgl. Meyer 3. gegen 1. — wie *ἀλείψασα* und *ἐκμάξασα*, V. 2. Vergangenheit vom Standpuncte des Evangelisten.

b) So auch die neuesten Reisebeschreiber, z. B. Thiele, Jerus. S. 49.: „kaum eine halbe Stunde".

c) Nicht (Lücke, Tholuck) Martha und Maria allein, nach spätgriechischem Sprachgebrauch. Das N. T. „hat diesen Gebrauch niemals", vgl. Apg. 13, 13. 21, 8.; „und hier hat der Ausdruck sein besonderes Decorum, da es Männer sind, welche gekommen waren". Meyer.

d) Drei Tage pflegte man das Grab der Hingeschiedenen zu besuchen. Talm. tract. Demuchoth, c. 8.

e) Schwerlich aber auch (Luthardt, Lange) den gedungenen „Klageweibern" und „Trauerleuten", vgl. Matth. 9, 23., Mark. Luk., 8, 52—54.

5. 3.), vorzugsweise in den Jesu abgeneigten, selbst feindlichen hauptstädtischen Kreisen der Volksoberen, „der jüdischen Opposition" (Meyer gegen B.-Crusius), zu suchen haben. — Dagegen legt der weitere Umstand, daß sie mit Jesu gleiche Veranlassung am gleichen Orte den nämlichen Personen gegenüber zu verwandtem Zweck — ihrerseits liebend Trost zu spenden oder doch anstandsgemäß ihr Beileid zu bezeugen, ἵνα παραμυθ. 9. 31., vgl. 45. — zusammenführt, mithin Jesus und sie sich ausnahmsweise hier „in dem mittleren Gebiete der Theilnahme", auf neutralem, sogar befreundetem Boden begegnen, den Aeußerungen ihres Widerwillens Fesseln an und gibt Jesu verstärkte Möglichkeit, auf die irgend Empfänglichen von ihnen einzuwirken.

20. Die Kunde: „Jesus kommt", ὅτι Ἰ. ἔρχεται, eilt ihm voraus und, ob mit oder ohne sein Zuthun (φωνεῖν, V. 28.), ins Trauerhaus. Dort aber trifft sie, ganz dem Bilde Luk. 10, 38—42. entsprechend —, während Maria „als die Stille und Beschauliche" (Olshausen), „die innerlich Erregtere", mit ihrer Trauer ringend und so die Besucher anziehend, welche vorzugsweise sich um sie bemühen (V. 31. 45.), innen in dem Hause sitzt [a]), — zunächst zu der „lebhaften" (de Wette: „unruhigeren") und „mehr nach außen Thätigen" (Olshausen), in oder vor dem Hause schaffenden (vgl. Grotius) „Wirthschafterin" (Meyer) Martha. Vergißt sie es (Lücke) im ersten Freudenschreck? gönnt sie sich nicht die Zeit (de Wette), oder, wofür V. 28., läßt sie absichtlich, Aufsehen zu vermeiden (Meyer), ihre Schwester vorerst ohne [b]) Nachricht? — Sie geht „mit verständiger Eile sofort", im Hause unbemerkt und unbegleitet, dem Ankommenden entgegen. — Ihr erster Willkommen:

21. Herr, wenn du hier wärest, mein Bruder wäre nicht gestorben!

1) Das überraschende wörtliche Zusammentreffen dieses Grußes mit dem späteren Maria's (V. 32.) ist unmöglich Zu-

---

a) καθίζ. als Trauerritus Neh. 1, 4., Hi. 2, 8. 13., Ez. 8, 14., Matth. 27, 61.
b) Gegen Herder, Bengel (zu V. 32.) A.: tarditas occursus sui von Maria's Kommen.

fall oder gar Verabredung. Wir haben also in ihm das treue Spiegelbild und den gemeinsamen bezeichnenden Ausdruck der Stimmung, in welcher beide so verschiedenartig angelegte Schwestern sich in ihrem Schmerz begegnen, zugleich das Endergebniß aller ihrer Unterredungen, so wie den unerschütterlich gebliebenen Halt in ihrem Seelenkampfe vor (Bengel), bei, namentlich nach des Bruders Tod. Das „utinam adesset“ — und jetzt adfuisset — „dominus Iesus!“ (Bengel), das, da er abwesend, beide unzählige Male laut und still sich von Ihm wiederholten, tritt ihnen beiden unwillkürlich auf die Lippen, daß sie es zu Ihm sprechen müssen, nun der kaum mehr Erhoffte plötzlich ihnen gegenübersteht.

Gleich überraschend 2) ist an jener Anrede die Art und Weise, wie sie sowohl durch das, was sie verschweigt, als was sie sagt, mitten hinein in eben diese Kämpfe führt. — Sie schweigt von der am 2. Trauertag empfangenen Botschaft (4.) und der vergeblichen Erwartung an dem 3. und 4. Tag, weil sie an beidem in noch unerklärter Weise Jesum selbst betheiligt weiß. Sie redet von dem Hauptereignisse des 1. Tags, theils als dem eigentlichen Gegenstande der schwesterlichen Trauer, theils aber auch, weil bei diesem der Herr augenscheinlich unbetheiligt ist. Denn, traf da Jemand eine Schuld, so traf dieselbe sie, die Schwestern, die so spät gesendet (Corn. a Lap., Luthardt, Lange), nicht Ihn, deß Kommen vor dem Tod unmöglich war. — Ihr Sinn: Was auch geschehen ist, und welches Dunkel dein Verhalten während dieser letzten Tage noch verschleiert — Eins wissen wir: Warest du, da wir sandten, statt am Jordan, hier, mein Bruder lebte noch! (οὐκ ἂν ἐτεθνήκει, eig.: er wäre [damals] nicht gestorben, [jetzt] nicht todt).

Es ist hiernach das Wort der Schwestern 3) keine Anklage, kein „leiser“ (Besser; Lange, Stud. 719.: „Anklang“), „stiller“ (Brückner) oder (Heubner) „sanfter(?) Vorwurf, als habe Christi Zögerung den Tod (!) verursacht“, kein „trauernder“ (B.-Cruſ.) oder „Vorwurf des Vertrauens“ (Lücke), „der in V. 22. zurückgenommen wird“ (Lange, B.-Cruſ.), nicht einmal eine Frage: Herr, warum? sondern lediglich eine Klage (Corn. a Lap.,

Tholuck, Luthardt; „Wehklage", Besser), der einfache, aufrichtige Ausdruck innigen Bedauerns — ohne Seitenblick — daß der Herr damals, wo sie sein so sehr bedurften, nicht konnte in der Nähe sein. Und weiter ist es eine solche, die auf Glauben ruht (Tholuck, A.). In Jesu Gegenwart war (und ist) kein Ersterben möglich (vgl. zu V. 15.): in dieser Ueberzeugung hat sie beide weder Jesu Wort noch Ausbleiben erschüttern können. — Allerdings aber liegt darin auch die Schranke ihres beiderseitigen Glaubens. Ihr Schweigen über Jesu Trostwort wie sein Zögern gibt es freilich zu verstehen, daß ihnen beides, wenn auch unanstößig, doch bis jetzt auch unerklärlich ist, und weiter als eben bis zu der Gewißheit, daß in seiner Gegenwart (vgl. Grotius [a])) des Bruders Tod unmöglich, reicht in diesem Wort ihr Glaube nicht. — Zu solchem weiteren Schritt rafft sich jedoch jetzt Martha auf.

22. Und (*καί*, Meyer, statt *ἀλλὰ καί*) jetzt (sogar noch jetzt, trotz seinem Tode) bin ich gewiß (*οἶδα*), daß, was irgend (*ὅσα*) du von Gott erbeten haben wirst (*ἂν αἰτήσῃ τὸν θεόν*), wird Gott dir geben (*δώσει*). — Verbindet Martha mit ihrer Rede irgend einen verständigen Sinn, so kann dieß nicht die Hoffnung auf „Nichtverwerfung des Gestorbenen vor Gott" (Euthymius), auf „trostreiche Beruhigung" (Morus, Stolz, Rosenmüller, Tittmann) oder (Paulus): „du bist mir um nichts weniger ein Liebling der Gottheit", sondern — vgl. *ὅσα* und das zweimalige „Gott" — nur „etwas Außerordentliches" (Lücke), eine „Wunderhoffnung" (de Wette, B.-Crus.), mindestens Wunderahnung, und dem Zusammenhange nach keine andere sein, als die alsbaldiger Erweckung ihres Bruders. Quamquam mortuus sit, tamen non dubito, quin excitare possis, Melanchthon, annott. Vgl. Strauß (S. 157.), de Wette, Lücke, Olshausen, Tholuck, Lange, A. — Sie selbst nennt uns die Stütze dieser ihrer Hoffnung: die ihr unzweifelhafte ausnahmslose Erhörung

---

a) Fides quidem, sed infirma, ut quae nihil ei tribuat, nisi praesenti. Bengel: Scintillam fidei in his verbis latentem excitat ipse.

der Gebete Jesu. Sie meint: Wie damals deine Anwesenheit zweifellos verhindert hätte, daß der Lebende stürbe, so wirkt gewiß (auch) jetzt (noch) dein Gebet, daß — — der Gestorbene wieder lebt. — Das „concret menschliche Wort", dessen sie sich in ihrer „tiefbewegten Stimmung" (Meyer) gelegentlich für das Gebet bedient: erflehen, erbitten, αἰτήσῃ — der Herr selbst braucht von sich ἐρωτῶ, 17, 9. 15. 20., vgl. insbesondere 14, 16., vgl. 13. u. 16, 26. (neben αἰτέομαι), δέομαι, Luk. 22, 32., sogar θέλω, Joh. 17, 24. — verräth allerdings keine entwickelte Vorstellung der Sprecherin von dem besonderen Verhältniß Jesu zu Gott. Grotius und Bengel (vgl. Besser, Meyer gegen Luthardt) hatten darum Recht, es als infirmitas, tenuis opinio, minus dignum zu bezeichnen, da αἰτεῖσθαι von Seiten Gottes auf Gnade, von Seiten des Bittenden auf einen „Mangel" deutet, während der „Sohn" (V. 4.) die plenitudo divinae potestatis (Grotius) hat und nur die Vollmacht anspricht, sie zu offenbaren (Besser). Die Incorrectheit aber trifft allein den Ausdruck, während die Sache, welche sie bezeichnen will, „Gewißheit der Gebetserhörung Jesu" (vgl. 9, 31.), richtig und von ihm selbst (gegen B.-Crusius) V. 41 f. bestätigt ist.

In dieser ihrer „ob voti magnitudinem" (Grotius) zwar indirect („bescheiden", Lücke), doch zuversichtlich ausgesprochenen Erwartung liegt nun ein hoher Glaubensmuth, laudabilis fidei alacritas (Bengel). Entweder war derselbe seinem Anfang nach (gestützt auf V. 4., Bengel, Maier, Lücke, Tholuck), in ihr zuvor vorhanden und kommt in Jesu Gegenwart nur mehr zum Durchbruch und wird laut. Oder — und das dürfte sich noch mehr empfehlen — der Glaube an die Möglichkeit der Auferweckung lag ihr bisher fern (Stier, Luthardt), jetzt aber, durch die Gegenwart des Herrn emporgetragen, vielleicht zugleich in neu auftauchender Erinnerung und plötzlich dämmerndem Verständniß jenes Wortes, schwingt sie sich „rasch" (Meyer) und mit einem Male zu ihm über ihr natürliches Begreifen (Besser) auf.

23. Die Kühnheit der geäußerten Erwartung erobert sich gleichsam die Antwort. Letztere übergeht V. 21., der Anrede

erste Hälfte, und hält sich vorzugsweise an V. 22., deren Schluß. Was einzig Martha in dem Sinne liegen konnte, was aber zu erbitten oder nur zu nennen, ja zu denken sie Bedenken trägt, — gibt ihr der Mund des Herrn mit Namen ausgesprochen als Verheißungswort zurück. Du meinst den Bruder; daß ihn mein Gebet erwecken könne, trauest du mir zu: Dir geschehe nach deinem Glauben! (Matth. 8, 13. 9, 28. 29. 15, 28.) Dein Bruder wird **auferstehen** (ἀναστ., als das Hauptwort, steht voran). Schon die schlagende „Kürze der Antwort enthält die Bejahung" (Luthardt). — Dennoch, da Jesus — nicht sowohl modeste (Grotius, dagegen V. 25.), als „vorbereitend und prüfend" (Tholuck, vgl. V. 7.), dazu vor Allem seiner selbstgegebenen Regel (Matth. 7, 2. b.) treu — „Martha's unbestimmter Hoffnung gegenüber auch die Verheißung unbestimmt gefaßt" (Lange, Tholuck, vgl. Strauß 157.), d. h. Zeit (Bengel) und (sich als) Urheber (Augustin) der in Aussicht stehenden Erweckung ihr verschwiegen hat: so ist es für sie, wenn auch gewiß (gegen Tholuck) mehr als eine „gewöhnliche Tröstung der Condolirenden", doch abermals „ein zweideutiges Wort, zur Prüfung und Entwickelung ihres Glaubens bestimmt" (Lange, vgl. Strauß 158 f., Lücke, Meyer).

24. Und nun liegt es ganz im Charakter Martha's, „eines Weibes, welches hier und sonst als von sehr beweglicher Natur sich zeigt" (Strauß, vgl. „Wechsel der [Gemüths-] Stimmung", Strauß, Lücke, Olshausen); bei obiger Annahme aber eines unvorbereiteten Aufschwungs „in eine Stimmung, worin sie nicht ganz heimisch war" (Besser), wird es doppelt begreiflich, daß sie die auferlegte Probe nicht besteht, vielmehr in ihr die Ueberspannung der Abspannung, die hoch gestiegene Fluth des Glaubens schon in dem nächsten Augenblicke tiefer Ebbe weicht (vgl. Melanchthon [a])). Nicht „Jesum ungedulbig unterbrechend, weil die bestimmte Versicherung, daß Jesus

---

a) Nondum sentit Martha se exauditam esse, nondum cepit verbum hoc: resurget frater tuus; sed laborat, iam nihil ultra communem sortem aliorum expectans, sicut solet infidelitas. Annott. p. 1142.

ihren Bruder auferwecken werde, ihr zu lange ausblieb" (Neander, S. 352.), im Gegentheil, als stände sie entsetzt vor ihrer eigenen geführten Rede, hört sie aus Jesu Zusage anstatt des Ja ein Nein heraus. Das „weiß ich (wohl) οἶδα, daß er auferstehen wird", nämlich einst „in der Auferstehung an dem jüngsten Tage". Wenn dereinst alle Todten, dann wird mit ihnen er auch auferstehen. Den Nachsatz, das fehlende Aber, welches sie dabei im Sinne hat: Aber „das genügt mir nicht, etwas Anderes wünschte ich aus deinem Mund zu hören" (Neander); ich hoffte für ihn „eine Ausnahme", „etwas Besonderes", — „ich hoffte mehr", wagt sie, wie über ihre frühere Kühnheit erröthend, weder sich, noch weniger Ihm zu gestehen, und verschließt es still in ihr Inneres.

Von den zwei möglichen Auslegungen jener Verheißung: allgemeine einstige oder besondere gegenwärtige Erweckung, zieht Martha, während sie noch eben ohne Christi Wort den Anlauf zu der glaubensstarken letzteren und richtigen genommen, jetzt, das Wort Jesu in der Hand, mit der „Resignation getäuschter Hoffnung [a]), trauernd" (Meyer) — nicht „gleichsam forschend" (Calvin, Corn. a Lap., de Wette — die glaubenslose erste, obwohl handgreiflich falsche, vor. Christo manum quasi tradente, Martha trepidans subsistit. Und nicht nur das: sie geht zurück. Sie kann auf der im Sturme eingenommenen Höhe, der trostlosen Wirklichkeit (des ἤδη ὄζει) gegenüber, sich nicht halten. Ein weiblicher Petrus auf hoher See, da sich der Wind erhebt (Matth. 14, 28—31.), erschrickt und sinkt sie.

25. 26. Doch der Herr faßt ihre Hand. „So wie Martha im Glauben nachläßt, spannt ihn Christus stärker an" (Heubner, vgl. Euthymius, ἀνάγει τὸν νοῦν αὐτῆς). Es gilt, den Glauben der Verzagenden, welche so eben noch Ihm „Alles" zutraute und, Sein vergessend, jetzt nur an die letzte Auferstehung denkt,

---

a) Wenigstens, wie sie selbst sich vorspiegelt, denn unbewußt, im Hintergrunde ihrer Seele, mag immer eine Hoffnung der Art ihr geblieben sein.

„vom eigenen Interesse auf seine Person zu lenken". Ich (ἐγώ) bin die Auferstehung und das Leben. Der ungetheilte Nachdruck liegt (de Wette, Lücke, Meyer) auf Ich. Sowohl die allgemeine ferne, von dir einzig festgehaltene, als die, die Ich verhieß (11., vgl. 40.), diese persönliche und nächste [a]), beide, ja jede überhaupt, die Auferstehung, ἡ ἀνάστ. (d. h. sie an und für sich, als das Mittel), dazu das Leben, ἡ ζωή (als der Auferstehung „positive Folge", Ziel und Zweck), bin Ich selbst. Ich, der hier leibhaft vor dir Stehende, mit dem du redest, Ich, Ich ausschließlich, bin der Todtenauferwecker und der Lebengeber Aller, Lebender wie Todter. Gleichviel also, ob jetzt, ob einst! — nur durch Mich wird auch Lazarus zum Auferstehen und Leben kommen. Daß er nicht todt ist (V. 4.), so wie Alles, was er jetzt (vgl. Luk. 16, 22. Meyer) in seinem Todesschlummer an verborgenem Leben in sich trägt, hat er durch Mich. — Der Herr zieht aber diese letztere Folge in ihrer Beschränkung auf den Einzelfall des Lazarus der Schwester gegenüber wieder nicht, fährt vielmehr fort, den allgemein gültigen Grundsatz durchzuführen. Darum läßt er (gegen Bengel, B.-Crusius), „das Auferstehen", als den momentanen Durchgang, fallen und bleibt beim Bleibenden, dem „Leben", stehen. Als Mittel, zu dem Leben, das Er selbst ursprünglich hat (5, 26.), persönlich ist (hier und 14, 6.) und geistlich wie leiblich in den Seinen wirkt (5, 21. 24 f.), zu gelangen, nennt er der Jüngerin: den Glauben.

Und diesen allgemeinen Satz: Leben aus Glauben! (vgl. 1 Joh. 5, 11—13.) führt Christus mit besonderer Rücksicht auf die gegebene Veranlassung: des Lazarus Tod und Martha's Schwanken in dem Glauben, an den beiden möglichen Fällen aus. Zuvörderst an dem Falle, daß ein Gläubiger (hier also Lazarus [so richtig schon Euthymius, Theophylakt]) bei Jesu Lebzeiten „physisch" (Meyer) verstorben (κἂν ἀποθάνῃ); sodann an dem andern, daß derselbe (wie z. B. Martha, Maria [Euthymius, Theophylakt], die Zwölfe,

---

a) Vgl. Bengel: Noli putare, Martha, te differri in longinquum. Mors cedit vitae, ut caligo luci, protinus.

alle anderen Jünger) noch am Leben ist (ζῶν κ. πιστ.). — Im ersten Falle — also dem bereits verstorbenen Gläubigen — verheißt der Todesüberwinder, zukünftiges Leben (ζήσεται), im andern, dem fortan gewöhnlichen, dauernde Verschonung mit dem Tod (οὐ μὴ ἀπ. εἰς τ. αἰῶνα, „die negative, aber paradox verstärkende Parallele von ζήσεται“, de Wette, vgl. 8, 51. 6, 51. 57. 58.). Die todten Gläubigen werden im Tode nicht bleiben, die lebenden den Tod nicht sehen. — Sinn von V. 25.: Wer an mich glaubt (durch seinen Glauben mit Mir, der Auferstehung und dem Leben, in persönliche Gemeinschaft eingetreten ist), wird (ununterbrochen, Meyer) leben, d. h. abgesehen davon, daß er durch diesen Glauben jetzt schon (im Paradiese) sich in glücklichem Zustande befindet (Meyer), wird er in Zukunft durch Mich als „die Auferstehung“ — gleichviel, in welcher Zukunft, ob in nächster (Lazarus, V. 43 f.), naher (vgl. Matth. 27, 52 f.), oder fernster (V. 24.), sei es allein (Lazarus V. 23.), sei es mit Mehreren (Matth.) oder mit Allen (V. 24.) — auferstehen und durch Mich als „das Leben“ leben, d. i. zu ewiger verklärter Herrlichkeit und Seligkeit erhoben werden, — selbst wenn er (zeitlich und dem Leibe nach) gestorben sein wird (wie jetzt Lazarus gestorben ist).

26. Hingegen, καί, wer, wie (du, die Jünger, ja) jeder jetztlebende (πᾶς ὁ ζῶν) (Jünger), lebt und glaubt an Mich (καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ), der wird (allezeit leben und) durchaus nicht (d. h. überhaupt nie, weder im Leben noch im Tode) sterben (οὐ μὴ ἀποθάνῃ) in Ewigkeit. Denn α) schon sein zeitliches Dasein ist für einen Solchen ein wahrhaftes (himmlisch-ewiges, αἰώνιος, 6, 47 ff., vgl. 3, 36. u. a.) „Leben“; β) sein zeitlich Sterben ist für ihn kein Tod (θάνατος, V. 4.), sondern zunächst bis zu dem Auferstehen „ein Schlummer“, V. 11., die friedenvolle Ruhe des Volkes Gottes in der Abgeschiedenheit des Grabes (5, 28.), Todtenreiches (Luk. 16, 22 f. κόλπος Ἀβραάμ, vgl. ἔνθεν V. 26.), „Paradieses“ (Luk. 23, 43.) [a]), dem γ) Erweckung, V. 24. 6, 54. u. a., und

---

a) Mors Christi mortem enervavit. Post mortem Christi mors credentium non est mors. Bengel.

mit ihr endlich *d*) das fröhliche Erstehen zu neuem, geist-leiblichen und eben damit unvergänglichen, vollen, wahrhaften (seligen und herrlichen) „ewigen" Leben folgt. — Der Ausdruck ζῶν ist nicht (Olshausen, Stier, Meyer 1.) geistlich, ähnlich wie ζήσεται, zu fassen, sondern (Bengel, de Wette, Lücke, Tholuck, Luthardt, Meyer 3.) eigentlich, vom physischen Leben, zu verstehen. Andererseits ist ζήσεται nicht (gegen Meyer 3., Lücke) ausschließlich auf das „ewige" Leben zu beschränken, sondern schließt beides, zeitliches und ewiges, ja jedes Leben, ganz wie ἡ ζωή, in sich ein. Für Lazarus aber paßt es ganz wohl, ja für den Ausnahmsfall desselben doppelt. Gleich allen andern im Glauben an den Herrn Entschlafenen, verheißt es ihm einstiges Auferstehen am jüngsten Tage und ewiges Leben, ihm aber noch besonders ein vorläufiges und außerordentliches Auferstehen in nächster Zeit. In eben diesem ζήσεται ist zugleich der, Martha anstößig gewesene, Doppelsinn des ἀναστήσεται (V. 23.) wieder aufgenommen. — Gesammtsinn von V. 25. 26. ist hiernach: Ich, der hier gegenwärtige Jesus, mit dessen Uebergehung du auf eine allgemeine Auferstehung dich berufst, bin selbst der Auferwecker und der Lebensfürst. Auferstehen und Leben ist in Mir persönlich wirksam gegenwärtig. Der Glaube aber, welcher mit mir in persönliche lebendige Verbindung bringt, ist die Gewalt, durch welche ich in Todten wie in Lebenden, Lazarus, dir, den Jüngern, aller Welt, die Macht des Todes breche und — geistlich, leiblich, zeitlich, ewiglich — zum Leben führe.

Mit solch erhabenem Worte der Verheißung führt der Herr die zaghaft Weichende (Matth. 11, 7.) zu Sich zurück. Herauszufinden, daß er damit sich mehr beigelegt, als einem bloßen Menschen ziemt, und sich nach Werk und Wesen als „der Sohn" (V. 4.) dem Vater gleichgestellt, sodann die Anwendung des Gesagten auf sich und Lazarum zu treffen, überläßt er wieder ihr. — Aber er nöthigt sie, über die eigene Herzensstellung zu diesen beiden hochwichtigen (vgl. V. 25. 26.) „Lebens"-fragen augenblicklich sich wie Ihm Rechenschaft zu geben. „Ein-

dringend in das Innerste ihrer Seele", befragt der Herzenskündiger sie persönlich: „Glaubst du das?"

27. Martha zeigt dieser Ueberraschung gegenüber hohe Geistesgegenwart. Praesenti animo respondet (Bengel). Sie hat den Doppelsinn der Worte ζήσεται und οὐ μὴ — αἰῶνα schwerlich erfaßt, eben so wenig, klüger und gläubiger als in V. 24., aus Jesu ζήσεται den ihrer anfänglichen Ahnung (V. 22.) günstigen Schluß auf Lazarus gezogen: So also willst Du ihn und jetzt erwecken? Sie kann darum, da sie gleichwohl im Augenblicke zur Erwiderung genöthigt ist, ihr zustimmendes: Ja, Herr! nur mit Vorbehalt, so weit sie Jesu Wort versteht, abgeben, aber sie faßt sich rasch, indem sie in einem nicht verlangten selbständigen Zusatze Ihm das versichert, was in Hinsicht auf seine Person (σύ), sie längst zuvor geglaubt und worin seine neuesten Erklärungen sie noch befestigt haben. (Was mich und insbesondere meinen Glauben anbetrifft), Ich (ἐγώ) habe allezeit geglaubt und glaube noch (πεπίστευκα) . . . .

Und nun folgt in drei Sätzen ein Glaubensbekenntniß, das an Entschiedenheit und namentlich erschöpfender Fülle des Inhalts [a]), von 20, 28. und Matth. 26, 63 f. abgesehen, kein zweites in der Schrift zur Seite hat. — Martha bekennt: 1) Du bist ὁ Χριστός. Nicht: ein von Gott gesandter Lehrer, 3, 2., Wunderthäter, 7, 31., Gottgesandter, 9, 33.; nicht: ein Prophet, 4, 19. 9, 17., Matth. 16, 14. 21, 46., ein großer Prophet, Luk. 7, 16., oder der Prophet, 6, 14. 7, 40., vgl. Matth. 21, 11., sondern der längst erwartete, verheißene Erretter unseres Volkes, Israels großer König selbst. Dieß strafbare, damals — doch wohl auch ihr bewußt — von den „Juden" bereits mit Bann (9, 22.) bedrohte Bekenntniß (ὁμολογεῖν Χριστόν) legt sie hier furchtlos ab. — Doch sie begnügt sich nicht damit. Bei der Mehrdeutigkeit dieses Ausdrucks und der Verschiedenartigkeit der Volkserwartungen von Christo bestimmt sie den Sinn, in welchem sie das Wort verstanden wissen will, näher durch zwei ihm bei-

a) Vgl. 1, 29. 34. 42. 46. 50. 3, 28. 34—36. 4, 25. 29. 42. 6, 69. 7, 41. 9, 35. 38. 12, 13.; Matth. 14, 33. 16, 16. 21, 9. 15. 27, 54.; Mark. 8, 29. (Matth. 2, 2. Luk. 1, 76—79. 2, 11. 26 ff.).

gegebene Erläuterungen: 2) (Du bist Christus) der Sohn Gottes, (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Daß dieß Wort seinem Inhalte nach nicht auf den „theokratischen" Sinn (Meyer, B.-Crus.) abzuschwächen sei, so daß es neben ὁ Χριστὸς wenig mehr sein würde, als ein zweiter, volltönender Namen, daß es vielmehr eine selbständige Bedeutung hat und ein Bekenntniß seines eigenthümlichen, in seiner übermenschlichen Natur begründeten Verhältnisses zu Gott, wonach er „die Vollendung aller Gottesoffenbarung und Gottesgemeinschaft" (Luthardt) ist, wenn allerdings auch noch nicht in „entwickelter, johanneisch-metaphysischer Bestimmtheit" (Lange), vgl. Joh. 1, 14. 18., einschließt, zeigen die vorausgegangenen ähnlichen Bekenntnisse Jesu (10, 36.) und von Jesu, z. B. 6, 69. (vgl. Matth. 27, 54.), Stellen wie Matth. 3, 17. 17, 5. 22, 42—46. 26, 63—65., für Martha aber insbesondere der Umstand, daß es die Antwort ist auf Jesu Selbstzeugniß, V. 25 f., und Martha's „Ja" darauf (Meyer) begründet. — 3) (Du bist Christus) „der in die Welt kommt", d. h. kommen soll: ὁ εἰς τ. κ. ἐρχόμενος. Ὁ ἐρχόμενος, das Präsens, ein Ausdruck, von Martha, wie die vorigen, gleichfalls der ihrer Zeit geläufigen messianischen Sprachweise entnommen, הַבָּא, der Kommende, d. h. zukünftig, doch gewiß, Erscheinende (vgl. Winer, Gramm.). So ἔρχεται 4, 25. im Munde der Samariterin; ὁ ἐρχόμενος Matth. 11, 3., Luk. 7, 19 f. im Munde des Täufers, und ὁ προφ. ὁ ἐρχόμενος 6, 14. Martha, wie der Täufer, behält den Ausdruck bei auch für den schon Erschienenen, was sie zudem mit voller Wahrheit kann, da er ja wirklich erst „in der Entfaltung seiner Messianität begriffen ist". Aber sie setzt εἰς τὸν κόσμον hinzu. Dieß gibt mindestens ihrer Rede „etwas Feierliches" (Meyer zu 1, 9., vgl. 16, 21.). Es scheint aber (vgl. 6, 14. und 1, 9. ἦν ἐρχόμενον) darin zugleich auch angedeutet, daß allerdings auch ihr Glaube in Jesu mehr als den kommenden Heiland eines, des Gottesvolkes erkannt hat und bis zum „Weltheilande" (4, 42. ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, ὁ Χριστός) wenigstens ahnend sich erhebt. Also: Mein Glaube schaut in dir, dem gegenwärtigen Jesu, Christum, Gottes Sohn, den König Israels und den Weltheiland — das ist, ob-

wohl noch nicht in vollster Klarheit erfaßt, das höchste, aber auch ausreichende Bekenntniß, das Martha als persönlich feststehende Ueberzeugung, unbeschadet der Wahrhaftigkeit, Jesu auf seine Anfrage entgegenbringen kann.

Dieß ist die Vorbereitung auf das kommende Wunder — vgl. Bengel: methodus, qua Iesus discipulos suos et populum praeparavit ad maximum miraculum fructuose spectandum — für Martha, zugleich die letzte ihr von Jesu auferlegte Glaubensprüfung. Sie soll nach dem erfahrenen herben Trennungsschmerz, gleich ihrer Schwester, Jesu Worte glauben, daß des todten Bruders Krankheit nicht zum Tode sei (V. 4.). Sie soll mit jener daran keinen Anstoß nehmen, daß der Gerufene ihre Noth und Bitte unbeachtet läßt (V. 6.). Sie soll, nachdem sie sich vergessend einen Augenblick den Anlauf dazu nimmt, (V. 22.), dem endlich Erschienenen selbst jetzt noch ihres Bruders Rettung zuzutrauen, sich diesen Glauben aneignen und eine entsprechende Hoffnung oder Bitte darauf gründen. Dieß Höchste, Jesu Endzweck bei seinen bisherigen Führungen, hat sie (vgl. V. 24. 27.) trotz zweimaliger Handreichung (V. 23. und V. 25. ζήσεται nebst der Frage) freilich nicht errungen und damit den Preis verscherzt, die ihr in solchem Falle zugedachte Zusage sofortiger Erweckung ihres Bruders sammt Erfüllung. Andererseits aber ist doch ihr bisheriger Glaube aus allen diesen Prüfungen unversehrt hervorgegangen, ja unter ihnen, wie an Umfang (V. 3. 21. 27., vgl. 22.), so an Entschiedenheit und Freudigkeit (V. 27.) gewachsen. Diesen Glauben, den sie so zuversichtlich eben noch bekannt, im Herzen (Meyer), dazu aufgerichtet durch Verheißungen (V. 4. 23. 25.), denen — ganz ähnlich wie noch eben bei den Jüngern, V. 4. 11. 15. — zur unumwundenen Zusage der sofortigen Erweckung, durch beider Schuld, nur noch der letzte Zusatz fehlt [a)], von Ihm entlassen, scheidet sie.

---

a) Euthymius: προσδοκήσασά τι ἀγαθὸν ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ τρέχει.

(Schluß im nächsten Heft.)

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Erläuterungen der heiligen Schrift aus den Classikern.

Von D. **Friedrich Köster.**

Erster Artikel. Zum alten Testament.

Unter obigem Titel habe ich im Jahre 1833 eine kleine Schrift herausgegeben, welche damals nicht ohne Beifall ist aufgenommen worden. So empfehle ich denn auch diese neuen Proben solcher Erläuterungen dem prüfenden Urtheile der Bibelforscher, in der Ueberzeugung, daß Hellas und Latium noch immer diensam sind, einzelne Schriftstellen in ein helleres Licht zu setzen.

Zu 2 Mos. 12, 6.

In dieser und mehreren anderen Stellen des Pentateuchs findet sich für gewisse heilige Handlungen vorgeschrieben die anscheinend schwankende Zeitbestimmung בֵּין הָעַרְבָּיִם zwischen den beiden Abenden. Sie wird Ovid. metamorph. 4, 400. so ausgedrückt:

Tempus —,
Quod tu nec tenebras nec possis dicere lumen,
Sed cum luce tamen dubiae confinia noctis.

Es ist also zu verstehen die Zeit zwischen dem Sonnenuntergange und dem Eintritte der völligen Dunkelheit, und da bekanntlich in südlichen Ländern die Abenddämmerung nur ganz kurz dauert, so war der Termin ein ziemlich genau bestimmter.

Zu Jes. 15, 5. und Jerem. 48, 34.

In beiden Stellen finden sich die Worte עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה als Apposition, und zwar bei Jesaia zu der bekannten Stadt Zoar am todten Meere, bei Jeremia zu Choronaim. Daß sie Apposition sind, zeigt die nicht wiederholte Partikel עַד. Die

alten Uebersetzer sowohl als die neueren Ausleger theilen sich in die Ansicht, daß diese Worte entweder nomen proprium seien oder appellativum. Gesenius zieht letzteres vor und verbindet sie mit Moab. Moab heiße hier eine Kuh des dritten (Jahres), also eine dreijährige Kuh, Bild eines ungebändigten Volkes. Allein er gibt selbst zu, daß שְׁלִשִׁיָּה in der Bedeutung dreijährig sonst nicht vorkomme; auch wäre die Beziehung auf Moab wegen der dazwischen stehenden Worte sehr unklar; bei Jeremia aber geht der Name Moab nicht vorher, da paßt also jene Erklärung gar nicht. Der neueste Ausleger des Jesaia, Drechsler, behält den Namen Schelischijjah als einen unbekannten, unerklärlichen bei. Mir scheint aber die Vermuthung Döderlein's das Richtige zu treffen, daß das Wort eine Dreistadt, Tripolis, bezeichne, und ich glaube, diese Vermuthung näher begründen zu können. Denn wie im alten Testamente manche zweitheilige Städte vorkommen, Ramathaim, Jeruschalaim u. s. w., so gab es im Alterthum überhaupt viele dreitheilige, sei es, daß drei Städte wirklich eine bildeten oder wenigstens einen Städtebund. In Scheller's lateinischem Wörterbuche werden sieben verschiedene Tripolis aufgeführt. Pompon. Mela 1, 12. sagt von dem Tripolis in Phönicien, am Libanon: oppida tria fuerunt singulis inter se stadiis distantia; locus ex numero Tripolis dicitur; und Plinius (nat. hist. 5, 17. kennt sogar die dreifache Bevölkerung der Stadt: Tripolis, quam Tyrii, Sidonii et Aradii obtinent. Ein solches Tripolis könnte also auch im Süden Palästina's sich finden, und da עֶגְלַת status constr. ist, so wird man übersetzen müssen: „Zoar (oder) Eglah des dritten Theils", d. h. Zoar, welches den dritten Theil von Eglah bildet. Letzteres scheint hiernach der Hauptort unter den dreien gewesen zu sein; und so erklärt sich auch, wie Jeremia jenes Eglah des dritten Theils als Apposition zu Choronaim stellen konnte. Das ist nicht ein Textesfehler und noch weniger ein Irrthum des Jeremia, der ja die Oertlichkeit genau kennen mußte, sondern er nennt statt Zoar Choronaim, weil auch dieses ein Drittheil von Eglah ausmachte. Daß Josephus (antiq. 14, 1, 4.) unter den Städten an

der Südspitze des todten Meeres auch ein Ἄγαλλα, Ζώαρα und Ὀρῶναι erwähnt, ist von mehreren Auslegern bemerkt worden.

Zu Jes. 36, 8.

Die Wette, welche hier der übermüthige Gesandte des Königs von Assyrien dem Könige Hiskia anbietet, wird durch das Verbum הִתְעָרֵב bezeichnet. Das Stammwort ערב, mischen, entwickelt aus dieser Grundbedeutung die abgeleitete des Tauschens, Bürgschaftleistens, Pfandgebens, und in Hitpoel die des Wettens, als eines gegenseitigen Vertrages über einen sich aus dem Erfolge ergebenden Gewinn oder Verlust. Der letztere, seltene Sprachgebrauch hat eine Analogie in dem homerischen περιδιδόναι, welches ebenfalls wetten bedeutet oder ein gegenseitiges Einsetzen für eine gewisse Leistung. Hom. Il. 23, 485:

δεῦρό νυν, ἢ τρίποδος περιδώμεθον ἠὲ λέβητος.

Vergl. Odyss. 23, 78.

Zu Habak. 1, 15 ff.

Von dem Raubzuge der Chaldäer in das jüdische Land sagt der Prophet: „Er fängt sie Alle mit dem Hamen und zieht sie in sein Netz und sammelt sie in sein Garn. Darum opfert er auch seinem Netze und streut Weihrauch seinem Garne. Soll er denn immerfort sein Netz ausschütten und die Leute unbarmherzig erwürgen?“ Dieses despotische Verfahren morgenländischer Sieger bezeichnet Herodot 3, 149. mit dem Verbum σαγηνεύειν, von σαγήνη, everriculum, ein großes Netz, und er beschreibt das Verfahren näher 6, 31. Wie nämlich einem solchen Netze kein Fisch entgeht, so wurde auch das Land rein ausgeplündert, alles Bewegliche weggeschleppt und die Einwohnerschaft theils erwürgt, theils in die Gefangenschaft geführt.

Zu Psalm 115, 16.

Der Ausspruch des Psalmisten: „Der Himmel ist Jehova's (Eigenthum), aber die Erde hat er den Menschenkindern gegeben“, schließt sich als eine Folgerung an 1 Mos. 1, 28.: der Mensch ist zum Herrn gesetzt über alle Thiere und Gewächse der Erde. Nach 5 Mos. 10, 14. ist zwar der Himmel und der Himmel in dem Himmel, so wie die Erde und Alles, was

darinnen, Gottes Eigenthum; aber während der Himmel sein Thron ist, hat er nach dem Psalmisten die Erde, seine Fußbank (Jes. 66, 1.), den Menschen übergeben. Auch den Römern war diese heitere Vorstellung nicht fremd. Tacit. annal. 13, 55: Sicuti coelum diis, ita terrae generi mortalium datae. Plin. nat. hist. 2, 63: sic hominum terra, ut coelum dei.

Der Alte der Tage.

Der römische Dichter Claudianus, ein Zeitgenosse des weströmischen Kaisers Honorius und seines Ministers Stilicho, ist schwerlich ein Christ gewesen; denn in seinen Gedichten tritt die heidnische Götterwelt überall in den Vordergrund. Allein in jener Zeit war das Christenthum schon ein Alles durchdringender Sauerteig geworden; daher darf man sich nicht wundern, daß Claudian, als Gelehrter, auch viele biblische Vorstellungen kennt und hin und wieder seinen Werken einflicht Ein merkwürdiges Beispiel davon liefert sein Gedicht de laudibus Stilichonis (22. der gesner'schen Ausgabe), wo er V. 4 ff. die Höhle der Ewigkeit schildert. Dieselbe ist ausgefüllt von einer ungeheuern Schlange, welche sich in den Schwanz beißt; an ihrem Eingange sitzt die personificirte sichtbare Natur, an deren Gliedern die Seelen wie Bienen umherflattern. Hier nun, heißt es weiter, mansura verendus scribit iura senex. Dieser ehrwürdige Greis ordnet den Lauf der Natur, wie die Geschicke der verschiedenen Zeitalter. Offenbar ist diese Figur entlehnt aus dem Buche Daniel (7, 9. 13. 22.), wo der ewige Gott עַתִּיק יוֹמַיָּה genannt wird, der Alte an Tagen, d. h. der älter ist, als alles Vorhandene.

Persische Geschichten und Sitten.

Was die Bücher Daniel und Esther darüber berichten, ist zum Theil so auffallend, daß Manche es für sagenhafte Uebertreibung halten. Allein vielfältig werden die biblischen Nachrichten über Assyrer, Babylonier, Perser schon durch Herodot, den Vater der Geschichte, bestätigt, und wo er von ihnen abweicht, da ist noch sehr die Frage, ob er nicht falsch berichtet sei oder seinen neugierigen Griechen statt der Thatsachen Mährchen

erzählt habe. Die neuerlich entdeckten colossalen Bildwerke von Ninive u. s. w. beweisen hinlänglich, daß die großen Völker Mittelasiens eine ungemeine Cultur entwickelt, aber auch unter den Launen despotischer Herrscher wunderliche Dinge erlebt haben. Berühren wir nur Einiges aus Herodot! 3, 79. erzählt derselbe, wie nach der Ermordung des entlarvten falschen Smerdes die sieben persischen Magnaten alle Magier (Anhänger des Smerdes), deren sie habhaft werden konnten, tödteten, wobei das Volk mithalf, und wäre nicht die Nacht dazwischen gekommen, so wäre wohl kein Magier am Leben geblieben. Zum Andenken an dieses Ereigniß feiern die Perser alljährlich den Tag der *μαγοφονία*, an welchem kein Magier sich blicken lassen darf. Herodot selbst setzt hinzu: bei den Griechen gingen hierüber viele *λόγοι ἄπιστοι* im Schwange. Wie auffallend erinnert dieses Alles an den Inhalt des Buches Esther, an die Tollheiten des Artachschasta (Xerxes), an die Rache, welche er den Juden gegen ihre Feinde zu üben erlaubte, und zwar für e i n e n Tag (Esth. 8, 12.), den sie dann jährlich als das Purimfest begingen! — Ja, wenn Herodot 3, 68. 88. und 7, 3. von einer Atossa, Tochter des Cyrus, berichtet, welche nach einander ihren Bruder Kambyses, dann den falschen Smerdes und endlich den Darius Hystaspis zum Manne hatte und in die Regierung dieser drei Könige mächtig eingriff, so wird man unwillkürlich an die Esther erinnert, obschon diese nach der Bibel die Gemahlin des Xerxes war; denn sie hieß mit ihrem jüdischen Namen Hadassa (הֲדַסָּה, d. h. Myrte, Esth. 2, 7.) — Nach dem Tode des Masistius, des Anführers ihrer Reiterei, schoren die Perser zum Zeichen der Trauer nicht bloß sich selbst, sondern auch ihre Lastthiere (Herod. 9, 24.), gerade wie im Buche Jonas (2, 7. 8.) erzählt wird, daß die Niniviten, zum Zeichen der allgemeinen Buße, nicht nur selbst in Trauerkleidern gefastet, sondern auch ihre Hausthiere dazu angehalten hätten. — Die Angabe Herodot's (3, 92.), daß Darius Hystaspis der erste König gewesen, welcher den Persern feste Steuern auferlegt und dergleichen auch von den Juden gefordert habe, wird durch die Bücher Esra (4, 13.) und Nehemia (9, 37.) bestätigt. — Xerxes ließ sich von den

Magiern seine Träume auslegen (Herod. 7, 19.), wovon bekanntlich auch das Buch Daniel voll ist. — Die Prahlereien, womit der Oberfeldherr des Xerxes, Mardonius, die Griechen bei seinem Eintritte in ihr Land einzuschüchtern sucht (Herod. 8, 140.), gleichen auf ein Haar denen des Abgesandten des Assyrerkönigs Sanherib, Rabsake (Jes. 36.).

Auffallend ist die ausschweifende Gnadenverheißung morgenländischer Despoten, deren wiederholt gedacht wird: „ich gewähre dir im Voraus jede Bitte, selbst bis auf die Hälfte meines Königreichs" (vgl. meine Erläutt. S. 194.). Namentlich gab der Geburtstag des Königs (γενέθλια, nicht: die Feier des Regierungsantrittes) Anlaß, keinem Bittenden etwas abzuschlagen. (Vgl. Xenophon Cyrop. 1, 3, 10.) Zweimal wiederholt jenes tolle Versprechen im trunkenen Muthe der Perserkönig Achaschverosch gegen seine Gemahlin Esther (Esth. 5, 6. und 7, 2.). Deßgleichen führt Herodot (9, 110.) zum Beweise, daß die Perserkönige an ihrem Geburtstage Niemanden etwas abschlügen, Folgendes an: Xerxes schwur seiner Geliebten, Artaynte, er wolle ihr jede Bitte gewähren. Da bat sie aus Eifersucht um das Prachtgewand, welches die Königin Amestris ihm geschenkt hatte, und weil sie darauf bestand, mußte er es ihr einhändigen, wiewohl mit großem Widerstreben. Im neuen Testament ahmt Herodes Antipas diese Hofetiquette „des großen Königs" nach, Matth. 14, 6 f.; Mark. 6, 22. Aus besonderem Wohlgefallen an dem üppigen Tanze, womit seine Stieftochter Salome (Tochter des Herodias) seinen Geburtstag (γενέσια) verherrlicht hatte, verspricht er ihr mit einem Eide die Gewährung jeder Bitte (nach Mark. bis auf die Hälfte seines Königreichs); sie bittet, auf Anstiften ihrer Mutter, ihr (Mark. ἐξαυτῆς, augenblicklich, damit er nicht etwa seinen Sinn ändern möchte) das Haupt Johannis des Täufers auf einer Schüssel zu geben. Herodes ist darüber sehr betrübt, wagt aber doch nicht, die Bitte abzuschlagen, wegen des Eides und aus Scham vor seinen Gästen, den Magnaten des Reichs.

Abgötterei unter grünen Bäumen.

Bekanntlich klagen die Propheten häufig über diesen im

Volke Israel sehr verbreiteten Götzencultus (Jerem. 2, 20.; Ezech. 6, 13. u. s. w.). Auf Anhöhen nahmen sich solche Bäume am besten aus, wie auch die Perser ihre Götter auf Bergspitzen (ἄκρα, Herodot 1, 131.; Xenoph. Cyrop. 8, 7, 3.) anbeteten; daher sind im alten Testamente die Höhen (בָּמוֹת) als Sitze des Götzendienstes so oft erwähnt. Nach dem Exil verschwanden freilich diese Götzendienste als öffentliche, aber insgeheim mögen sie noch fortgedauert haben. Gewinnsüchtige jüdische Weiber verpflanzten sie in der Kaiserzeit sogar nach Rom. Juvenal eifert dagegen, Sat. 3, 13., daß sacri fontis nemus et delubra locantur Iudaeis, und 6, 545., daß die römischen Frauen sich bethören ließen von der Iudaea mulier, sacerdos arboris.

(Schluß im nächsten Heft.)

2.

Ueber das Subject in Röm. 7.

Eine exegetisch-psychologische Untersuchung

von

Lic. **E. W. Krummacher**,
Pastor zu Duisburg a. Rh.

Unstreitig bildet im Briefe an die Römer der Satz, daß das Evangelium eine Kraft Gottes ist, selig zu machen Alle, die daran glauben, weil darin geoffenbart wird die Gerechtigkeit Gottes, welche kommt aus Glauben in Glauben, das Thema, welches zunächst in den fünf ersten Capiteln behandelt wird. Weil aber die Menschen sich so leicht verleiten lassen, über ihre Sünden sowohl wie über die Gerechtigkeit, die sie haben sollten, oberflächlich und leichtfertig hinwegzudenken, und sich nicht von der alleinigen Gültigkeit der Glaubensgerechtigkeit überzeugen lassen, bis ihnen die eigene Gerechtigkeit in ihrer Nichtigkeit und Verwerflichkeit zum lebendigen und schmerzlichen Bewußtsein gekommen ist, so weist der Apostel theils auf den Zorn Gottes

über alles gottlose Wesen hin, theils auf die eigene Sündhaftigkeit, welche die Schrecken des göttlichen Gerichtes herbeiführt. Er redet zunächst von den Menschen überhaupt, besonders von den Heiden, und bezüchtigt sie, hinweisend auf die Hand des Schöpfers in der Ordnung des Weltgebäudes, der Blindheit, der Undankbarkeit, der Verletzung seiner Ehre und Majestät. Und damit dieß um so deutlicher und ergreifender an das Licht trete, so zählt er die schändlichen Lüste, Laster und Gottlosigkeiten auf, deren sich die Menschen schuldig gemacht haben, die er zugleich als Strafen dafür angesehen wissen will, daß sie den Herrn verlassen und götzendienerisch verunstaltet haben. Den Juden nimmt er ihren Vertheidigungsgrund, den sie vom Besitze des Gesetzes herleiten, und beweist ihnen, daß sie Uebertreter desselben sind. Zugleich belehrt er sie darüber, daß ihre Zugehörigkeit zum Bunde Gottes ihnen keinen Vorzug vor Andern einräume, weil sie treulos abgefallen seien. Und wenn sie auch dieses Bundes wegen ein gewisses Vorrecht besäßen, so hätten sie das lediglich der Barmherzigkeit Gottes, keineswegs aber ihrem Verdienste zu danken. Endlich aber zieht er, sich stützend auf die Autorität der heiligen Schrift, den Schluß, daß Alle, Juden und Heiden, Sünder sind, daß sie also nicht durch Werke, nicht durch Verdienst, sondern daß die Menschen nur durch den Glauben gerecht werden, so daß kein Sünder sich unterstehen darf, im Gegensatze zu der Gnade sich hochmüthig zu erheben. Als schlagendes Exempel führt er den Vater aller Gläubigen an, der durch den Glauben gerecht geworden sei. Wo aber diese Glaubensgerechtigkeit stattfindet, da zergeht die Gerechtigkeit aus den Werken in nichts, was er durch einen Ausspruch David's bestätigt. Weil aber Abraham diese Glaubensgerechtigkeit vor seiner Beschneidung erlangt hat, so haben die Juden keinen Grund, sich über die Heiden zu erheben. Die Verheißung des Heils ist nur auf die Güte Gottes gebaut; denn das Gesetz bringt das Gewissen weder zur Ruhe, noch zur Vollendung. Auf Gottes Treue und Wahrhaftigkeit haben wir zu schauen bei der Heilsverheißung, wie auch Abraham von sich hinweg allein auf Gottes Macht den Blick lenkte. — Im Folgenden stellt dann der

Apostel die Frucht der Glaubensgerechtigkeit dar und zeigt, wieviel wir als durch Christi Tod mit Gott versöhnte Menschen von seiner Liebe, mit der er für uns den eingeborenen Sohn dahingab, erwarten sollen. Darauf stellt er (Cap. 5.) Vergleichungen an zwischen der Sünde Adam's und der Gerechtigkeit, die durch den Glauben an Christum, den zweiten Adam, kommt, und thut dar, wie durch die unendliche Güte Gottes all' unser Jammer verschlungen werde. Weil aber aus dem Satze: „Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade viel mächtiger geworden", fleischlich gesinnte Menschen (und das Fleisch regt sich auch in gläubig gewordenen Christen) Gift saugen und den Lüsten nachgeben könnten, so kommt nun der Apostel auf die Heiligung, welche das nothwendige und unausbleibliche Consequens der Rechtfertigung sei. Der Apostel weist namentlich darauf hin, daß die wahren Christen durch die Taufe in den Tod Christi eingesenkt sind, auf daß sie, sich selbst abgestorben, durch sein Leben zu einem neuen Leben aufgeweckt werden. Und daraus leitet er die Ermahnungen her zur Reinigung und Heiligung des Lebens, die nothwendig bei denen ans Licht treten muß, welche nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind. Bei diesen kann kein Gehorsam gegen die Lüste des Fleisches stattfinden, es widerspricht dieß der durch Christum erlangten Freiheit, die sie zu Knechten der Gerechtigkeit macht. Hierauf folgt nun das siebente Capitel, welchem man die Ueberschrift geben könnte: „Aber wir sind noch nicht, was wir sein werden." Auch der gläubigen Christen Lebensgerechtigkeit ist, weil die Glaubensgerechtigkeit (die Gerechtigkeit Christi) sie noch nicht ganz durchdrungen hat, eine noch nicht zu Stand und Wesen gelangte, sondern eine werdende, eine mit feindlichen Mächten im Kampfe liegende.

Wir haben nun hier zuvörderst ins Auge zu fassen, daß der Apostel zu seinen Brüdern redet, zu Solchen also, die durch Gottes Geist und Gnade, durch die Glaubensverbindung mit dem einen Herrn, mit ihm in ein geistlich nahes Verwandtschaftsverhältniß getreten waren. Er bezeichnet diese Brüder zugleich näher als Solche, welche das Gesetz kennen, welche also eine

Einsicht erlangt haben in die Bedeutung, den Umfang, den ganzen Inhalt desselben. Diese sind darüber nicht in Ungewißheit, daß das Gesetz *κυριεύει*, herrscht, oder besser: Herr ist, gebietende Macht hat über den Menschen, so lange er lebt. Ohne Zweifel will der Apostel damit sagen, daß auch diese seine Brüder, so wie alle gläubigen Christen vom Gesetze und seinen Forderungen nicht emancipirt seien. Das Gesetz behauptet seine berechtigte Stellung und Bedeutung auch für den begnadigten Christen. Er hat dasselbe nicht nur stets als Quelle der Selbsterkenntniß, als Mahnung zur Beugung und Demüthigung vor Gott, nicht nur als Incitament, zu Christo seine Zuflucht zu nehmen (der des Gesetzes Ende ist), zu gebrauchen, sondern auch als Richtschnur seines Denkens, Wollens, Empfindens, Redens und Handelns. Ist auch der gläubige Christ von dem Fluche des Gesetzes und seiner knechtenden, tyrannisirenden Gewalt frei und insofern von demselben in Christo völlig emancipirt, so erkennt er doch die unverletzliche Majestät des Gesetzes, welches im neuen Testamente seine Forderungen sogar steigert, in aller Unterwürfigkeit an und zwar lebenslänglich.

Damit nun aber das Verhältniß der *ἀδελφοὶ* zum Gesetze nicht in falscher, Christum und das Heil in ihm verdunkelnder, das innere Glaubensleben beeinträchtigender Weise aufgefaßt werde, geht der Apostel V. 2. dazu über, darzustellen, wie doch die begnadigten Christen, obwohl das Gesetz ihr *κύριος* bleibt, vom Gesetze emancipirt seien, und stellt dieß dar an dem Beispiele einer nach dem Tode ihres Mannes zur Wiederverheirathung berechtigten Gattin. So lange der Mann lebte, war er der Gattin Herr und sie an ihn gebunden, sie bildete mit ihrem Gatten eine Person. Ist aber der Mann todt, so hört er auf, ihr Herr zu sein, sie kann nun ohne Verletzung ihres ehelichen Verhältnisses die Gattin eines Andern werden. In analoger Lage (*ὥστε*) mit jenem Weibe sind nun auch die gläubigen Christen (*ἀδελφοί μου*) dem Gesetze durch den Leib Christi entstorben. Sie wurden in Christo, d. h. in gliedlicher Glaubensgemeinschaft mit ihm, geeinigt, dem Gesetze getödtet, so daß es über sie, die in und mit Christo starben, nun nicht mehr herrscht. Sie

haben jetzt einen andern Eheherrn, den vom Tode erstandenen Christus, der durch seine Auferweckung vom Tode vom Vater herrlich beglaubigt ist als der, welcher unsere Gerechtigkeit hervorgebracht hat. Die Frucht dieser ehelichen Verbindung mit Christo, dem Auferweckten, ist die, daß sie zu einem Gott geheiligten Leben gelangen (ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ). Das Fruchtbringen dieser mit dem Auferstandenen ehelich verbundenen, d. i. in innigster, einen Leib ausmachender Verbindung stehender, Seelen geschieht für Gott.

So war es nun ehemals, sagt der Apostel (V. 5.), nicht mit uns. Als wir noch im Fleische und dem Gesetze nicht getödtet waren, waren die Leidenschaften, durch welche die Sünden zu Wege gebracht werden, nämlich die durchs Gesetz vermittelten, kräftig wirksam in unseren Gliedern, damit wir dem Tode Frucht trügen. Die sündlichen Leidenschaften und Begierden des fleischlich gesinnten Menschen (der in dem Fleische, als dem Gegensatze gegen das geistliche Wesen, als in seinem Elemente, in seiner Natursphäre lebt) werden durch das Gesetz (nitimur in vetitum semper cupimusque negata) gereizt und erregt und somit bringen wir in solchem Stande nicht Gott, in welchem allein das Leben ist, in welchem auch allein der Mensch das wahre Leben hat, sondern dem Tode Frucht. Der Tod ist unser Oberherr, so lange wir in der σαρκὶ ὄντες sind, so lange wir also in der σάρξ unser esse haben. Er regiert in uns als Gebieter und reißt uns mit sich fort. Jetzt aber ist unser Verhältniß zum Gesetze ein ganz anderes geworden (V. 6.); wir sind ihm abgestorben. Früher hielt es uns fest (ἐν ᾧ κατειχόμεθα) wie in einem Gefängniß, jetzt sind wir los von dem Gesetz, so daß wir dienstbar sind in der neuen Verfassung unseres inneren Lebens, welches sich unter dem Einflusse des heiligen Geistes gestaltet hat, und nicht in der alten Verfassung, welche wir unter dem Einflusse des γράμματος, des geschriebenen Gesetzes, hatten. Der Buchstabe des Gesetzes ist es nicht mehr, der uns, die wir das neue Lebenselement des πνεῦμα besitzen, zum Gehorsam drohend und fordernd drängt und als Treiberstecken hinter uns ist, sondern durch den heiligen Geist ist eine tief innerliche, freudige Willig-

keit bei uns zu Stande gekommen, dem Gesetze zu δουλεύειν. Es ist eine selige Gebundenheit vorhanden an den Willen Gottes, dessen Ausdruck das Gesetz ist, welches aber als γράμμα für uns nicht mehr existirt, weil es in unser Herz durch den heiligen Geist geschrieben ist.

Damit nun aber kein schwarzer, verdunkelnder, die Majestät und Herrlichkeit verletzender, verunstaltender Schatten auf das heilige Gesetz Gottes falle und Niemand auf den Gedanken komme, als ob das Gesetz, durch welches die sündlichen Leidenschaften erregt und gereizt werden und somit dem Tode Frucht gebracht werde, selbst nichts tauge oder in sich Sünde sei, so stellt sich der Apostel solcher frevelhaften Folgerung mit aller Macht abwehrend entgegen. Dieses konnte nun für die Brüder, an welche er schreibt, nicht besser geschehen, als durch ein Eingehen auf seine eigene Erfahrung, welche, wie er sich dessen wohl bewußt war, die Erfahrung aller gläubigen Christen ist. Er sagt uns, daß er erst durch das Gesetz, sofern es nicht bloß auf Worte und Thaten, sondern auf die geheime Lust und Begierde sich erstreckt und eine innerliche Heiligkeit fordert, zur Erkenntniß der Sünde, d. i. seiner Sündhaftigkeit, gelangt sei. Er will damit andeuten, daß das Nichtvorhandensein der Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit in der oberflächlich abschwächenden und ausleerenden Auffassung des Gesetzes seinen Grund habe, daß aber, sobald einem Menschen die auf die innersten Regungen des Herzens sich erstreckende Heiligkeit des Gesetzes durch Gottes Geist kund werde, die schmerzliche Erkenntniß der eigenen Sündhaftigkeit mit absoluter Nothwendigkeit erfolgen müsse.

Sodann bezeugt der Apostel, daß die in ihm wohnende Sündhaftigkeit gerade durch das gegen das Gelüsten gerichtete Gebot Anlaß nahm, jegliche Begierde in ihm zu Wege zu bringen, und zwar die Begierde zum Verbotenen. Als er noch ohne Gesetz war, d. h. als er es in seiner auf die tiefsten Regungen und Empfindungen sich ausdehnenden und dieselben verurtheilenden Bedeutung noch nicht erkannt und zu Herzen gefaßt hatte, war die Sünde noch todt, sie zeigte sich noch nicht activ, weil noch dasjenige fehlte, woran sie Anlaß nehmen konnte, es fehlte die

δύναμις τῆς ἁμαρτίας, der Gegensatz, das Incitament zu ihrer Bethätigung, das veto, welches zum nolo reizt.

Weiter schildert der Apostel seinen früheren Zustand mit den Worten: „Ich lebte einst ohne Gesetz", d. i. ohne die lebendige Einsicht in seine bis ins Innerste durchdringenden Anforderungen. Er hatte als Pharisäer wohl eine buchstäbliche Erkenntniß des Gesetzes, aber diese brachte ihn nicht zum Aufgeben der eigenen Gerechtigkeit, zur Einsicht in deren Unzulänglichkeit und Nichtigkeit vor Gott, zum Bedürfniß der Versöhnung mit Gott. Es war das Leben ein Hinleben in stolzer Sicherheit und Selbstgenugsamkeit. Als aber der Befehl kam (das οὐκ ἐπιθυμήσεις), als diese geistliche, scharfe, niederschmetternde Bedeutung des Gebotes mir in das volle, lebendige Bewußtsein trat, da lebte die Sünde wieder auf, da wurde sie eine lebendige Macht und nahm ihre ursprüngliche Natur wieder an. Ich aber starb, ich lernte mich als todeswürdig, als dem Tode verfallen erkennen, und so gereichte mir das Gebot, das lebenbezweckend war und denen, welche es befolgen, Leben und Seligkeit verheißt, zum Tode. Denn die Sünde hat mittelst des Gebotes mich betrogen, indem sie es zur Lustreizung benutzte und mich durch dasselbe (wegen der es begleitenden Todesdrohung) dem Tode überlieferte oder des Todes würdig machte.

Auf das Gesetz selbst fällt also kein Schatten irgend eines Vorwurfs, es ist keine unvollkommene Institution, es ist vielmehr ein heiliges als Selbstoffenbarung Gottes, und das Gebot, nämlich jedes einzelne, ist unantastbar heilig, rechtbeschaffen und trefflich (δικαία καὶ ἀγαθή), obwohl es erfahrungsgemäß die Activität der Sünde veranlassend sich erweist.

Hier aber drängt sich (V. 13.) von selbst die Frage auf, auf welche Weise denn etwas an sich Gutes ihm zum Tode gereichen konnte. Der Apostel beantwortet dieselbe dahin, daß er entschieden (μὴ γένοιτο) in Abrede stellt, der Tod komme aus dem Gesetz, obwohl er uns auf dessen Veranlassung beigebracht werde. Unserer Verkehrtheit, mit welcher wir das Gesetz mißbrauchen, muß es zugerechnet werden, daß es uns den Tod bringt. Es wird also das V. 7. dem Gesetze zugedachte Prä-

dicat dem Principe der Sünde oder der innewohnenden Sündhaftigkeit vindicirt. Wiefern aber dieselbe den Tod zur Folge hat, sagt der Apostel in dem Folgenden: Gerade wegen des Gebotes oder durch dasselbe erscheint die Sünde im Uebermaße sündig. Wird nämlich die Sünde durch das Gesetz enthüllt, so erscheint sie um so frevelhafter und sündlicher, weil sie als ein Attentat gegen das göttlich gute, heilige Gesetz sich darstellt. Dieses überaus Sündigwerden der Sünde geschieht nun um so mehr, als das Gesetz geistlich (*πνευματικός*) ist, ich aber fleischern (nicht fleischlich, sagt der Apostel, nicht *σαρκικός*, sondern *σάρκινος*) und unter die Sünde verkauft bin. Die *σάρξ* ist allerdings die dem göttlichen *πνεῦμα* renitirende psychische Menschennatur. Das Gesetz ist pneumatisch, seine Beschaffenheit ist identisch mit der des heiligen Geistes. Hier ist also ein Widerstreit zwischen zwei heterogenen Subjecten, eine schreiende Disharmonie, eine grelle Dissonanz, zumal wenn wir den starken Ausdruck hinzunehmen: „Ich bin unter die Sünde verkauft." Hier ist es nun vor Allem, wo manche Ausleger des Capitels berechtigt zu sein glauben, die Beziehung des Gesagten auf den gläubigen Christen fallen zu lassen. Sollte aber nicht vielmehr auch diese Aeußerung des Apostels der inneren Erfahrung solcher Christen, welche in den *νόμος πνευματικὸς* einen gründlichen Geistesblick gethan und ihm gegenüber zu einer tiefen Selbsterkenntniß gelangt sind, vollkommen entsprechen? Ist in ihnen der ideale Standpunct des *νόμος πνευματικὸς* zur Realisation gekommen? Gibt es nicht in dem inneren und äußeren Leben auch der ernstesten, nach durchgreifender Heiligung ihres ganzen Lebens ringenden Christen Zeiten, Stunden, Situationen, Anlässe und Versuchungen, wo sich ihnen das schmerzliche Bewußtsein aufdrängt: „Ich bin leider noch dem *νόμος πνευματικὸς* gegenüber, wiewohl ich denselben als *πνευματικὸς* durch das *πνεῦμα* erkannt habe, oftmals ein *σαρκικός*; der alte Mensch, ob er auch einen Todesstoß empfangen, an dem er sich verbluten muß, ist keineswegs todt, vielmehr fühle ich noch immerdar die Bande der tyrannisirenden Sünde." Man horche nur hinein in das Kämmerlein begnadigter Christen, wenn der Geist Gottes ihnen die Fesseln, welche sie tragen, die Uebertretungen,

welcher sie sich schuldig gemacht haben, die bösen Regungen der Eitelkeit, des Hochmuths, des Neides, des Geizes und anderer Sünden aufdeckt, und wenn sie unter solchen Enthüllungen sich selbst verdammen und es keineswegs als ein über das Maß hinausgehendes Bekenntniß ihnen erscheint, wenn sie tief aufseufzend bezeugen: „Ich bin fleischlich und unter die Sünde verkauft." Wie oft und tief sie auch unter heißen Thränen das sich immer wieder regende sündliche Verderben ihrer alten Natur, die ja auch in den gläubigen Christen zwar dem Tode geweiht, aber noch nicht durch den Tod vernichtet und abgethan ist, beklagt, bekämpft und niedergerungen haben, — es macht immer wieder, so lange sie den Leib des Todes tragen, sein tyrannisirendes Dasein geltend, weßhalb denn auch die geförderstsen Christen zu einer immer gründlicheren Verabscheuung ihrer selbst, zu einer immer durchgreifenderen Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit, zu einer immer tieferen Einsicht in ihre gänzliche Abhängigkeit von der allein rettenden Gnade, zu einem stets schreienderen Bedürfniß für die in dem Blute Christi gestiftete Versöhnung gelangen.

Diesen Kampf des noch immer von seiner fleischlichen Natur nicht völlig erlösten gläubigen Christen zwischen ihr und dem besseren, in der Wiedergeburt stehenden Ich schildert nun der Apostel weiter von V. 15. an. Sobald der Wille des Gläubigen durch den Geist Gottes zum Guten getrieben wird, offenbart sich die Verderbtheit der Natur, welche nach dem Gegentheile strebt. So groß ist der Widerstreit unserer Natur mit der Gerechtigkeit des Gesetzes. Ein solcher Kampf aber entsteht nicht eher in dem Menschen, als bis er vom Geiste Gottes erleuchtet und angefaßt ist; denn der, bei welchem dieses neue Leben auch in seinen Anfängen noch nicht vorhanden, der vielmehr noch gänzlich seiner Natur überlassen ist, wird ohne Widerstreben zu den Begierden hingerissen. Zwar regt sich auch in diesen das strafende Gewissen von Zeit zu Zeit, so daß auch sie die Bitterkeit der Sünde zu schmecken bekommen; aber diese Gewissensbisse werden in den meisten Fällen alsbald unterdrückt und durch lügenhafte Entschuldigungen abgeschwächt und vernichtet. Es gelangen die Menschen dieser Art zu einer Fertigkeit, das Schuldbewußtsein zum Schweigen

zu bringen. So ist es bei den Gläubigen nicht. Werden sie vor das Gericht ihres Gottes gestellt, so fühlen sie sich in ihrem innersten Gewissen gedrungen, ihre Sünden, deren sie sich schuldig erkennen, zu verdammen, ja sie werden über ihre Sünden mit solcher Angst und solchem Schrecken erfüllt, daß sie einen Vorschmack der ewigen Verdammniß empfinden und zitternd zu den Füßen ihres Erbarmers niedersinken. Sie sind sich vor Gott bewußt, daß sie eine tiefe unauslöschliche Sehnsucht nach Gott und dem Leben in seiner Gemeinschaft im Herzen tragen, daß sie nach der himmlischen Gerechtigkeit trachten, die Sünde hassen, und dennoch können sie es nicht leugnen, weil sie es täglich erfahren, daß sie von den Ueberbleibseln des Fleisches, von der in ihnen nicht erstorbenen alten Natur wieder zur Erde hingezogen werden. Wohl thun sie der alten Natur Gewalt an, aber sie fühlen auch, wie ihnen wieder von ihr Gewalt angethan wird. Es ist ein Kampf zwischen Fleisch und Geist, von welchem der Apostel auch Galat. 5. redet. Der fleischliche Mensch stürzt sich mit Zustimmung und Einwilligung seines Innern in die Sünde; sobald er aber vom Herrn berufen und in seinem Geiste geheiligt wird, stellt sich eine Getheiltheit ein; ein neues Princip kommt in den Menschen, eine Wiedergeburt geschieht, die aber freilich in diesem Leben nur dem Anfange nach vorhanden ist, ein Anfang aber, der keimartig die Vollendung jenseits in sich birgt. Weil aber diese Wiedergeburt keine vollendete, keine das ganze Herz, Leben und Wesen des Christen völlig umgestaltende ist, sondern auch in ihm noch der alte Mensch mit seinen sündlichen Lüsten und Begierden lebt, so ist ein Kämpfen und Befehden desselben bis zum Tode von Seiten des neuen Menschen unausbleiblich.

Was ich verübe, sagt der Apostel, kenne ich nicht, d. h. es geschieht von mir in dem Zustande der G e b u n d e n h e i t; denn nicht das, was ich nach dem erleuchteten und begnadigten Ich, das in mir ist, will, thue ich, sondern, was ich hasse, das thue ich. Ich w i l l das Gute, das Heilige und Reine; darauf hin ist mein innerstes Sehnen, Streben und Verlangen gerichtet; aber wenn ich nun dennoch gewahr werde, wie namentlich bei eintretenden Reizungen zu allerlei Sünden, bei Demüthigungen

und Beleidigungen z. B., die mir von anderen Menschen angethan werden, oder bei Opfer erfordernden Pflichterfüllungen, die Energie meines das Gute wollenden Ichs gebrochen wird, so daß ich nicht vollbringe, was ich will, vielmehr das, was ich nach meiner innersten Grundrichtung hasse, thue, so erweist sich darin ein Zustand der Gebundenheit, der mich mit Schmerz und Seufzen erfüllt. — Freilich haben wir den Apostel, welcher uns in diesen Worten den Zustand seines gebundenen Ichs schildert, nicht so zu verstehen, als ob er unaufhörlich so beschaffen gewesen wäre, daß er niemals etwas Gutes habe erfüllen können. Wir wissen ja, wie reich an Früchten der Gerechtigkeit sein Leben war. Aber auch er bekam immer wieder zu fühlen, wurde stets aufs Neue inne, wie eine Gebundenheit ihn an der munteren Vollbringung des Guten hindere, obwohl er sich, wie das ja bei allen Christen und nur bei ihnen der Fall ist, eines brennenden Hasses gegen alle und jede Sünde lebendig bewußt war.

Wenn ich aber das thue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetze bei, daß es gut ist; — also die Trefflichkeit, welche das Gesetz von sich selbst prädicirt (5 Mos. 4, 8.), bekenne beistimmend auch ich. Nach meinem innersten Leben sage ich zu dem Gesetze Gottes Ja und Amen, ich liebe es, ich möchte gern alle Gebote desselben erfüllen und in denselben wandeln. *σύμφημι = συνομολογῶ.* Ich finde mich mit dem Gesetze in Uebereinstimmung, erkenne seine heiligen und herrlichen Gebote als heilig verpflichtende und Heil und Segen bei der Erfüllung derselben bringende an.

Nun aber thue nicht ich das, was ich nicht will, sondern die in mir wohnende Sünde. Mit diesem Ausspruche will nun der Apostel keineswegs das Nichtvollbringen des Guten entschuldigen und die Sünde leichthin als etwas Unzurechnungsfähiges darstellen, sondern er weist nur damit hin auf den in ihm (und allen wiedergeborenen Christen) stattfindenden Zwiespalt. Nach meinem innersten Ich, welches durch Gottes Geist und Gnade in mir zum Dasein gekommen ist, will ich nur das Gute und hasse das Böse, ja ich ringe mit ganzem Ernste danach, den Willen Gottes zu vollbringen, und jage nach der Gerechtigkeit

Gottes, dessen heiliges Gesetz in mein Herz eingegraben ist. Dieses mein erneuertes Ich ist aller Sünde feind, sie ist ihm ein feindseliges Element, worin es so wenig athmen und leben, so wenig seine Lust und sein esse haben und finden kann, als der Vogel im Wasser, der Fisch auf dem trockenen Lande. Und somit ist es nicht dieses von Gottes Geist und Gnade ins Dasein gerufene Ich, welches thut, was es nicht will — denn das würde die Existenz dieses Ichs aufheben —, sondern es ist die in mir und in allen Gläubigen und Wiedergeborenen noch nicht ertödtete, obwohl dem Tode, dem Absterben zu übergebende, Sündhaftigkeit. Hier tritt es nun offenbar zu Tage, daß der Apostel nur von einem geistlich erweckten, wiedergeborenen, im Kampfe wider das Fleisch stehenden Menschen reden kann; denn wie sollte ein natürlicher Mensch, bei welchem es noch zu keinem entschiedenen Bruche mit der Sünde gekommen ist, berechtigt sein können, eine solche Unterscheidung zwischen seinem Ich und der in ihm wohnenden Sünde zu statuiren? Wollte ein Solcher bei seinen Gesetzesübertretungen sich darauf berufen, daß nicht er, sondern die Sünde in ihm die Ursache und Quelle derselben sei, so würde man darin mit dem vollsten Rechte eine sehr bedenkliche Selbstverblendung erkennen, welche zu dem Zustande der Verstocktheit führen könnte. Der gläubige Christ aber, der sich durch Gottes Gnade bewußt ist, daß der Herr in ihm ein das Gute von ganzem Herzen stets wollendes und anstrebendes und das Böse energisch hassendes und verfluchendes Ich geschaffen hat, hat allerdings die Berechtigung, die sich wider sein innerstes Wollen, Streben und Ringen zeigenden sündlichen Regungen nicht seinem eigentlichen Ich, sondern der zu seinem tiefen Schmerz noch in ihm wohnenden alten Natur, der zu bekämpfenden Sündhaftigkeit derselben beizumessen.

Wie sehr aber der Apostel, und mit ihm alle zum neuen Leben hindurchdringenden Christen, diese alte Natur, sein ihm noch immerdar anhaftendes Fleisch haßt, geht aus dem Folgenden (V. 18.) hervor. Nachdem nämlich der Apostel von der ihm, seinem neuen Ich, noch bestreitend und hemmend entgegentretenden Sündhaftigkeit geredet, sagt er: denn ich weiß, daß in mir,

d. i. in meinem Fleische, in meiner zur Sünde geneigten alten Natur, nichts Gutes wohnt; wohl ist das Wollen (des Guten) in mir vorhanden (παράκειταί μοι), daß ich aber das Gute, wie ich sollte und wollte, vollbringe, finde ich nicht, longe a me abest. Denn nicht, was ich will, das Gute, thue ich, sondern was ich nicht will, das Böse, das thue ich. Wenn ich aber das, was ich nicht will, dennoch thue, so vollbringe ich das nicht mehr, sondern die Sünde (die mir noch anklebende Sündhaftigkeit meiner alten Natur), die in mir wohnt. Der Apostel hat also, und alle Gläubigen mit ihm, die Ueberzeugung, welche sich auf schmerzliche Erfahrungen und scharfe Selbstbeobachtungen gründet und im ernsten Selbstgericht sich zur völligen Zweifellosigkeit gesteigert hat, daß in ihm, sofern er noch das Fleisch an sich trägt, und in seinem Fleische nichts Gutes wohnt. Das Fleisch sucht nicht Gott, sondern sich selbst. Es ist der Sitz der Selbstsucht und die Quelle aller Sünden. So lange ein Mensch noch irgend etwas göttlich Gutes in sich findet, liefert er den Beweis, daß er noch zu keinem energischen Selbstgericht, zu keiner wahren Selbsterkenntniß, zu keiner Buße und Bekehrung gelangt ist. Nachdem nun aber der Apostel sein Fleisch, seine fleischliche, zu allen Sünden geneigte Natur gänzlich preisgegeben und ihr jegliches Gute rein abgesprochen hat, bezeugt er zum Preise der Gnade, welche mit ihrer neues Leben schaffenden Macht und Liebe über ihn gekommen war, daß das Wollen bei ihm vorhanden sei (παράκειταί μοι). Unter diesem Wollen versteht er aber nicht ein kraftloses Verlangen (nicht die velleitas der Scholastiker), sondern ein aufrichtiges, ganzes, ernstes Wollen. Aber die Kraft der That entspreche nicht dem Willen, weil das Fleisch hindernd in den Weg trete, so daß er nicht pünctlich, stets und allenthalben thue, was er wolle, vielmehr habe er seiner alten Natur nach eine Neigung, das Böse, was er nicht wolle, zu vollbringen. Er bezeugt also, daß er nicht als ein völlig Genesener zu betrachten sei, sondern daß ihm vielmehr eine Krankhaftigkeit anhafte, die sich in den genannten Symptomen offenbare. Und wo wäre weit und breit ein lebendiger Christ zu finden, welchem diese Selbstbekenntnisse des Apostels

nicht tief aus der Seele gesprochen wären? Wer müßte sie nicht ganz zu den seinigen machen? Täglich lehrt und treibt den Christen die ἐν αὐτῷ οἰκοῦσα ἁμαρτία zum Hinaufseufzen nach der Befreiung von den Banden der hemmenden, störenden, fesselnden σάρξ.

Ich finde also, fährt der Apostel weiter fort, das Gesetz, daß mir, der ich will das Gute thun, das Böse beiliegt (παράκειται) oder anhaftet. Denn ich erfreue mich, habe Lust und Wohlgefallen an dem Gesetze Gottes nach dem inwendigen Menschen — der ja nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit —, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetze meines Gemüthes, das mich gefangen nimmt für das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist.

Indem also die Gläubigen nach dem Guten von ganzem Herzen streben und dem göttlichen Gesetze ganz gleichförmig denken, reden, handeln möchten, finden sie in sich ein tyrannisches Gesetz, weil in ihrem Mark und Gebein eine Sündhaftigkeit ihren Sitz hat, die dem Gesetze Gottes entgegen und mit demselben in Widerstreit ist. Daß der Apostel hier nicht das mosaische Gesetz, sondern die gebietende Macht der Erbsünde im Auge hat, ist deutlich ersichtlich aus dem, was er im Folgenden von dem ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν sagt.

Dem Gesetze Gottes stimmt der Apostel bei, er hat Lust und Wohlgefallen an demselben nach dem inwendigen Menschen. Das ist etwas Großes und bezeichnet einen sehr erfreulichen Standpunct, wenn ein Mensch an dem Gesetze Gottes, welches zur wahrhaften Gerechtigkeit ruft, Freude und Wohlgefallen hat. Das findet sich bei dem natürlichen Menschen nicht; ihm ist das Gesetz ein hartes Joch, kein fröhliches Wollen, sondern ein beschwerliches Sollen, keine Lust, sondern eine Last, die er gern ganz abschüttelte, um seinen Lüsten und Begierden zu leben. Wo aber der Geist Gottes in einem Herzen wohnt und wirkt, da ist auch Freude an den Geboten Gottes und herzliche Sehnsucht nach der Kraft, es auf eine Gott wohlgefällige Weise zu erfüllen. Aber freilich, weil auch in dem Gläubigen neben dem

Geiste das Fleisch ist und ein Widerstreben desselben gegen den Geist, so wird er noch oftmals von dem Gesetze in seinen Gliedern gefangen, gefesselt und an der Bethätigung seiner Freude am Gesetze Gottes behindert. Aber der inwendige Mensch hat in der That dieses Wohlgefallen an dem Gesetze und dessen freudiger, stetiger Erfüllung. Daß wir unter dem inwendigen Menschen nicht schlechthin die Seele des Menschen überhaupt (also den ψυχικὸς ἄνθρωπος) zu verstehen haben, sollte keines Beweises bedürfen. Der Apostel redet ja offenbar im ganzen siebenten Capitel in der ersten Person, er redet von sich und seinen eigenen Erfahrungen und redet zu seinen Brüdern, die mit ihm einen Herrn und einen Glauben hatten. Der inwendige Mensch ist dem Apostel die neue Creatur in ihm, welche aus Gott geboren ist. Dagegen versteht er unter dem Gesetze in den Gliedern den alten Menschen, der wie ein Feind vor der Festung in der innersten Burg des inwendigen Menschen gelagert ist und denselben befehdet. Inwendiger Mensch aber heißt er, weil er das Herz und die verborgenen Triebe in Besitz hat, während die Begierden und sündlichen Regungen gleichsam in den Außenwerken, in der Peripherie, nicht aber im Centrum des Menschen ihren Sitz haben. Unter dem Gesetze seines Gemüthes aber (τοῦ νοός μου) versteht der Apostel die geregelte Gemüthsrichtung, die sich allerdings nur bei Solchen findet, welche die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes an ihrem Innersten erfahren haben und fortwährend erfahren. Wie man aber verkennen kann, daß der inwendige Mensch, der seine Wonne hat an dem Gesetze Gottes, an dem Gesetze, welches eine vollkommene Reinheit der Gesinnung und des Lebens fordert und hoch, ja unendlich hoch erhaben ist über die Sittlichkeitsideale unerleuchteter, unwiedergeborener Menschen, ganz dasselbe ist, was sonst von dem Apostel als der neue Mensch, die neue Creatur bezeichnet wird, ist in der That unbegreiflich und kann nur darin einen Schlüssel der Erklärung finden, daß man verkennt, wie der Mensch in seinem natürlichen Zustande vermöge seiner fleischlichen Gesinnung ein Feind Gottes und ein Feind des Gesetzes Gottes ist, an dem er wahrlich keine Wonne hat, dem er vielmehr kraft seiner Neigung zur Sünde widerstrebt.

Wir kommen zu den beiden Schlußversen des Capitels. Der Apostel redet auch hier im Namen aller Gläubigen, welche den Kampf des Fleisches wider den Geist kennen. Es ist dieß ein lebenslänglicher Kampf. Je tiefer es einem lebendigen Christen Herzensangelegenheit ist, dem heiligen Gesetze Gottes gemäß zu leben, je ernstlicher und energischer er darnach strebt und ringt, desto schmerzlicher wird er die stets erneuerte betrügende, widerstreitende, hemmende, gefangennehmende Gegenwirkung des *ἑτέρου νόμου ἐν τοῖς μέλεσιν* erfahren und darunter aufseufzen mit dem Apostel: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?" Es ist dieß die Stimme eines Solchen, der unter den Banden und Fesseln der immer noch in ihm, d. i. in seinem Fleische, in seinem dem Tode verfallenen Leibe, wohnenden Sünde aufschreit. So schreit kein natürlicher Mensch auf unter den Fesseln, welche sein Geistesleben hemmen und niederhalten. Solch' ein Druck über die inwohnende Sündhaftigkeit ist stets nur die Frucht des Geistes Gottes, der allein zur schmerzlichen Erkenntniß der Sünde und zum brünstigen Verlangen nach der Erlösung und völligen Freiheit der Kinder Gottes erweckt. Gute Vorsätze, von dieser und jener Einzelsünde befreit zu werden, die aber immer wieder gebrochen werden, finden sich auch bei unwiedergeborenen Menschen, aber von einem Zwiespalt, wie ihn der Apostel schildert, und von einem Schrei nach Erlösung weiß er nichts, bis der Geist Gottes den *ἔσω ἄνθρωπον* ins Leben ruft, der mit dem widerstreitenden Gesetz in den Gliedern in den Vernichtungskampf tritt. Wahre Christen wissen, daß von ihnen, so lange sie den Leib des Todes tragen, täglich aufs Neue der Kampf wider das gefangennehmende Gesetz in den Gliedern fortgekämpft werden muß, und je tiefer und durchgreifender ihr inneres Leben ist, desto umfassender lernen sie sich selbst als elende Menschen erkennen.

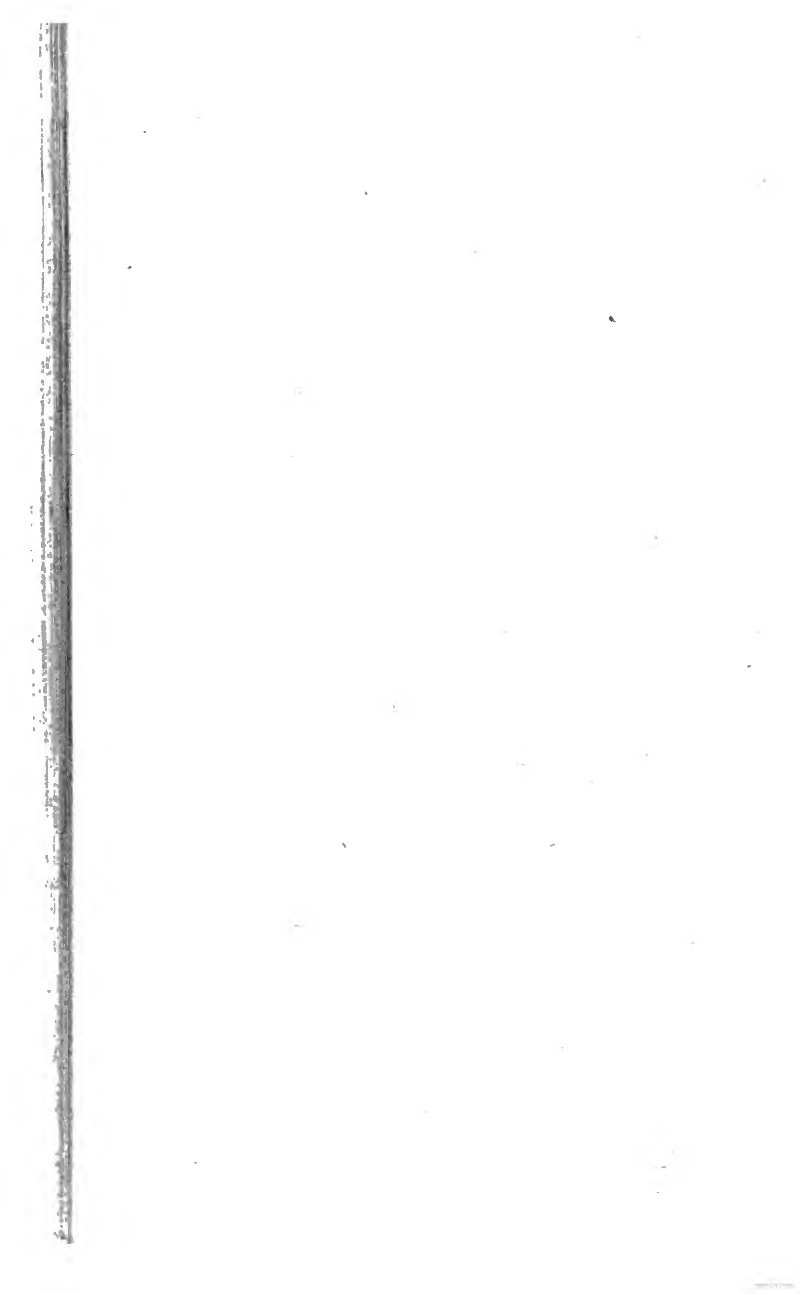
Aber vor der Verzweiflung werden sie bewahrt. Sie haben schon so viel von Gott empfangen, daß sie an dem herrlichen Ausgange ihres Kampfes nicht zweifeln dürfen, ohne die reiche Gnade ihres Gottes, die sie bereits erfahren, undankbar zu verleugnen. Der Gott, der ihnen die Erstlinge des Geistes ge-

geben, hat ihnen auch die gewisse Hoffnung des ewigen Erbes verliehen. Darum erwidert der Apostel auf die Frage der brünstigen Sehnsucht: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“ in Voraussicht und gläubig zuversichtlicher Vorausnahme des vollen Sieges, der völligen Freiheit: „Ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn.“ In seinem Erlöser, dem Durchbrecher aller Bande, in Ihm, der sein ganzes Herz hingenommen, dem sein ganzes Leben, seine ganze Liebe gehört und der alle Hindernisse der vollen Beseligung und Heiligung der Seinigen völlig beseitigt hat, ist er des Herausgerissenwerdens aus all' seinem Elende so gewiß, daß er auch schon jetzt, im Todesleibe wandelnd, für die Erlösung als eine schon geschehene dankt. Sein lebendiger Glaube ergreift die zukünftige völlige Befreiung von allen Fesseln und Hemmungen als eine bereits in der Gegenwart vollständig realisirte, und das ist es, was sein ganzes Herz zum brünstigsten Danke stimmt gegen seinen über Alles geliebten Erlöser, der den vollständigen Sieg der Seinigen errungen hat und ihnen aus allen Kämpfen, Seufzen und Ringen eine herrliche Freiheit geboren werden läßt.

Wundersam freilich ist es, daß der Apostel, nachdem er schon anticipirend im frohen Glaubensdank die herrliche Freiheit der Kinder Gottes und seine eigene gepriesen, noch einmal sagt (V. 25.): So diene nun ich derselbe, *αὐτὸς ἐγώ*, mit dem Gemüthe dem Gesetze Gottes, also dem ganzen Willen dessen, der da heilig, heilig, heilig ist, aber mit dem Fleische, d. i. mit dem noch immer, so lange der Leib des Todes lebt, nicht erstorbenen alten Menschen, dem Gesetze der Sünde. Das erstere Dienen ist ein williges, fröhliches, seliges, das andere ein widerwilliges; aber leider auch die geförderttsten Christen fühlen sich, je länger, desto tiefer, der Gnade bedürftig, weil sie diese drückende Macht des Gesetzes der Sünde, das seine Anforderungen stets aufs Neue und bei fortschreitender und gründlicher Heiligung um so schärfer geltend zu machen sucht, mit tiefem Kummer fühlen. Wohl weiß man es besser, wohl ist ein unauslöschliches Verlangen und Dürsten nach durchgreifender Heiligung des Herzens und Lebens entzündet, aber es ist eine fremde dictatorische Macht in

den Gliedern, im Fleische, welche bis in den Tod bekämpft werden muß. Auch die Allerheiligsten kommen aus diesem Kampfe nicht heraus. Und somit enthält dieser Schlußvers eine Recapitulation des ganzen Capitels, die Summe desselben, das herrliche und doch auch in Beziehung auf das dem Gesetze der Sünde dienende Fleisch schmerzlich demüthigende Erfahrungsresultat eines im Kampfe stehenden und in der Entwickelung des inneren Lebens sich befindenden Christen, der aber, nicht nur obgleich, sondern weil er ein redlich Kämpfender ist, in Christo, seinem Herrn, der völligen Erlösung von dem Leibe des Todes absolut gewiß ist.

Recensionen.



1.

Gedenkblätter an Johann Karl Passavant. Herausgegeben von seiner Wittwe.

Briefe von Johann Michael Sailer, Melchior Diepenbrock und Johann Karl Passavant, nebst einigen Aufsätzen aus Passavant's Nachlaß. Frankfurt am Main, bei Heyder und Zimmer. 1860.

Es ist gewiß ein wohlthuendes Gefühl, welches die vorliegenden Gedenkblätter in uns erwecken, daß bei der gegenwärtigen Entzweiung auf dem kirchlichen Gebiete durch Geist und äußeres Lebensverhältniß so hochstehende Männer aus der jüngsten Vergangenheit vor uns treten und Frieden, Eintracht und Einheit verkünden. Zwei katholische Kirchenfürsten und ein protestantischer Laie, Arzt seinem Berufe nach, sind zu dem schönsten Bund der christlichen Wahrheit, Liebe und Humanität mit einander vereint und Jeder von ihnen lebt und wirkt für ihn in seiner Weise und Lebensstellung.

Das Christenthum erscheint als eine moralische Person in der Form des Geistes, der Seele und des Leibes und ist nur gesund, wenn diese drei Bestandtheile nicht getrennt, sondern vereint sind; dann ist das Leben, Wirken und Walten dieser Person ein gesundes, kräftiges und kräftigendes. Es erscheint alsdann die Fülle, der unendliche Gehalt des Lebens in Raum und Zeit in einer entsprechenden Gestalt in der Kirche, welche aus diesem Lebensborn schöpft und seinen Inhalt zur äußeren Offenbarung bringt. Mit der Trennung der Seele und des Leibes trennen sich Gehalt und Gestalt, das innere Leben und das äußere Leiben. Leib und Leben sind ihrer Natur nach stets vereint; denn wenn das Leben entweicht, wird der Leib zum Leichnam.

Der Bischof Sailer, der Cardinal Diepenbrock und Arzt Passavant vertreten in ihrem Bunde dieses gesunde Leben jener

moralischen Persönlichkeit in der Zeit ihrer Entzweiung in Deutschland. Schleiermacher sagt, daß ein Theil der Christen ihre Gemeinschaft mit Gott durch die Kirche, ein anderer Theil durch Christum sich vermittle, und will hiermit den Unterschied der katholischen und protestantischen Kirche bezeichnen. Ueber diese Trennung waren jene drei Männer erhaben, und die Einheit, welche sie über diese Trennung erhob, ist das gemeinsame Band des christlichen Geistes und der christlichen Liebe, welches die katholischen Kirchenfürsten und den protestantischen Laien mit einander vereinte und ihnen den hohen Beruf verlieh, im Dienste dieser Einheit zu wirken. Wie man von einem Christenthum vor Christus spricht, so vertraten und verkündeten jene drei Männer das Christenthum der Zukunft, in welcher die Einheit über die Trennung siegreich wird. Und dieses Christenthum der Zukunft ist nach Schelling das johanneische, das Christenthum der Liebe. Es ist dieses die triumphirende Kirche auf Erden welche aus der leidenden und streitenden hervorgeht. Als wahre Christen in der Vereinigung mit der Seele und dem Geiste der Kirche standen jene drei Männer über den getrennten Confessionen in ihrer zeitlichen Erscheinung und verkündigten, verbreiteten sie in ihrer in der Zukunft liegenden, sich ergänzenden Einheit. Die Herrschaft, das Wirken und Walten des gesunden kirchlichen Lebens sollte die Krankheit verhindern, und wenn sie ausgebrochen ist, wieder heilen. Daher wollten die drei so verbundenen Männer eben so sehr die Stagnation als die Revolution durch die Evolution verhindert und beseitigt haben. Sie wollten diese beide fern halten, und wo sie erschienen, sie beseitigen.

So sind sie alle drei conservativ. Sie wollen weder Ruhe ohne Bewegung, weil sie Stagnation, noch Bewegung ohne Ruhe, weil sie Revolution ist, sondern beide vereint und so ruhige Bewegung, die Bewegung in der Ruhe, d. h. Evolution, und Ruhe in der Bewegung, Conservation.

So wirkt in dieser Dreiheit der Geist des Christenthums als ein Geist der Wahrheit, Liebe und des Friedens, der Versöhnung und Freiheit. „Denn wenn euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht und wahrhaft frei.“ In dieser Freiheit hat

jener Dreibund, befreiend sich selbst und Andere von Irrthum, Wahn und allen Vorurtheilen, kurz vom Bösen, gewirkt. Diese Friedensmänner sehen in Andersgläubigen nicht die getrennten, sondern erlösten Brüder, an denen das Erlösungswerk fortzusetzen und zu vollenden ist. So verkündigen sie der Welt die frohe Botschaft ihres Heils und werden zum Segen für ihre Brüder. Und da sie ihr Tagewerk vollendet haben, rufen sie uns von jenseits zu: Gehet hin und thuet das Gleiche. So soll das Reich kommen.

Sailer besaß ein Herz voll Milde und Liebe, einen Geist der Erleuchtung, und beide bethätigten sich im Leben durch Wort und That auf das herrlichste. Sein Haus in Regensburg war stets umlagert von Hülfe, Trost und Rath suchenden Katholiken wie Protestanten, und Keiner ging von ihm ohne Hülfe. Und wie seine Schriften das Christenthum für alle Confessionen verkündeten, so wirkte er auch in gleicher Weise durch seinen umfassenden Briefwechsel mit Katholiken und Protestanten, welcher seine Schriften ergänzte.

Dafür ist er aber von denen, welche den Leib Christi ohne die Seele und den Geist für die ganze Persönlichkeit Christi halten und daher den äußeren, erstarrten, verknöcherten Leib allein besitzen, in ihm allein ihren Heiland sehen, hart angefeindet, verfolgt, gelästert worden.

Diesem seinem geistigen Vater widmet Diepenbrock die zweite Auflage seines „geistlichen Blumenstraußes" und ehrt mit dieser kurzen, aber inhaltschweren Dedication sich selbst und sein Vorbild. Die Dedication ist in dem herrlichen, S. 48. 49. hier mitgetheilten Gedichte enthalten. Am Schlusse der Vorrede zum „Blumenstrauß" läßt Diepenbrock noch einen Freund reden, dessen innige Freundschaft mit Sailer älter sei, als die seinige, und dieser dort Ungenannte ist kein Anderer als Passavant.

Auch ihm war Sailer geistiger Vater und es verbindet ihn mit Diepenbrock ihr gemeinsamer Vater Sailer. Als ein väterlicher Freund erscheint Sailer in den vorliegenden Briefen an Passavant, die uns auch in diesem Sinne besonders interessiren. Durch ihn verbunden, erscheinen nun Passavant und Diepenbrock

in den vorliegenden „Gedenkblättern" als echte Söhne des Vaters, wahre Brüder in Sailer's Geist. Passavant hat mit seinem geistlichen Freunde einen Briefwechsel beinahe 30 Jahre hindurch geführt und denselben besonders der Vereinigung der getrennten christlichen Confessionen einerseits, der christlichen Lehre mit der Vernunftwahrheit andererseits geweiht. Leider sind durch ein seltsames Mißgeschick die meisten Briefe Passavant's an Sailer verloren gegangen, die an Diepenbrock vernichtet worden. Allein die erhaltenen und hier abgedruckten Briefe Passavant's an Diepenbrock und die Antwort desselben sind von dem höchsten Interesse und von der größten Bedeutung, besonders für unsere gegenwärtige Zeit. Passavant erscheint hier mehr als der Gebende, Diepenbrock als der dankbar Empfangende.

Welches ist nun der bedeutende Inhalt dieser Gaben, besonders für unsere Zeit? Passavant unterscheidet in einem Briefe an Diepenbrock (S. 35.) drei Arten deutscher Protestanten: Rationalisten, Orthodoxe und Universalchristen, zu welchen Letzten er die Mehrzahl der gelehrten Theologen und wissenschaftlich Gebildeten rechnet. Eben so gibt es auch bei den Katholiken solche Universalchristen, und beide sollen sich vereinigen. Passavant sagt: Sailer und dessen Schüler haben eine solche Vereinigung angebahnt, aber die neuesten Bestrebungen unter den Katholiken — diese werden mit ihren Vertretern S. 35 f. namhaft gemacht — haben eine solche Annäherung beider Confessionen verschoben, aber auch nur verschoben.

Am wichtigsten ist der nun folgende theologische Briefwechsel zwischen Passavant und Diepenbrock, in welchem der oben gedachte Vermittelungsversuch von Passavant dargelegt wird. Es heißt S. 60: „Die höchste Aufgabe der Zeit strebt nach der Versöhnung von zweierlei Gegensätzen, dem der Philosophie und der Offenbarung und dem von Katholicismus und Protestantismus. Die Versöhnung des ersten Gegensatzes scheint mir in dem Grundsatze möglich, nach welchem die Wahrheiten der Offenbarung durch fortschreitende Entwickelung des Geistes in Vernunftwahrheiten umzuwandeln sind. Der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus stellt sich in der Idee als der zwischen

kirchlicher Autorität und Princip der freien Forschung dar, wie objectiv Gegebenes und subjectiv Verstandenes, d. h. das Wesen der katholischen Kirche ist ihr Dogma und ihre Grundverfassung, das des Protestantismus ist das Princip der Reformation. Diese Reformation wird aber zur Evolution." Der Inhalt des Briefes versucht nun darzuthun, wie in den wichtigsten Lehren der katholischen Kirche eine Evolution möglich und zum Theil schon wirklich sei, durch welche sie zugleich als Vernunftwahrheiten erscheinen (S. 61—65.). Im folgenden Briefe geht Diepenbrock auf diese Gedanken seines Freundes ein. In dem wichtigen Satze (S. 67.), daß die Bereicherung der Gnade die Natur nicht verkürze, sondern evolvire, und beide aus derselben göttlichen Quelle stammten, und wie schon Tertullian gesagt habe, die menschliche Seele sei von Haus aus eine Christin, d. h. trage alle jene Anlagen und Bedürfnisse in sich, welche das Christenthum entwickeln und befriedigen wolle —, begegnete Diepenbrock seinem Freunde in dem Princip der Evolution, welche nun jener zugleich auf die Lehre von der Nothwendigkeit der Kindertaufe, die zwei Naturen in Christo anwendet.

Der folgende Brief Passavant's geht vorerst wieder auf seinen Grundgedanken zurück: wie eine Entwickelung der Kirche als Lehre möglich und ausführbar sei. „In drei Puncten halte ich eine Aenderung der katholischen Hierarchie in ihrem eigenen Interesse für wünschenswerth, in Bezug auf Priester, Bischöfe und den Papst. Ein Grund der zu scharfen Trennung des Priesterstandes von den Laien ist das Cölibat. Wie ist hier zu helfen? Entweder indem die Kirche die Priesterehe auf eine Weise gestattet, wie sie es bei den unirten Griechen thut, oder indem sie den Wirkungskreis der Diakonen erweitert, so daß diese, denen dann die Ehe verstattet wäre, zum Theil das Lehramt und andere kirchliche Functionen ausüben könnten, während dem Priester die Verwaltung der Sacramente, namentlich die Beichte, überlassen würde. An der Wahl der Bischöfe müßten die Gemeinden einen gewissen Antheil haben. Dieß müßte eine größere Belebung des ganzen kirchlichen Lebens zur Folge haben." Es werden nun gegen die jetzige kirchliche und weltliche Bureaukratie

und ihre nachtheiligen Folgen für das kirchliche Leben treffliche Worte gesprochen.

In Betreff des Papstthums hält Passavant Trennung desselben von der politischen Gewalt für das Wünschenswerthe. „Indem der Papst“, heißt es S. 80., „jetzt keine politische Macht mehr ist, ist darin schon ein wichtiger Schritt geschehen. Nicht soll das Oberhaupt der Kirche ein Unterthan des Staates sein, aber eine Stadt oder ein kleiner Staat, in welchem er residirte, müßte eine von ihm oder mit seiner Beistimmung eingesetzte Obrigkeit haben. Höchstens könnte er sich die Ernennung der ersten Aemter und die Beistimmung zu den Gesetzen vorbehalten. Diese Obrigkeit müßte aber durchaus nur eine weltliche sein. Das heilige Colleg müßte allein für geistige Zwecke als Rath des obersten Bischofs wirken. Ferner wäre es wünschenswerth, daß die Wahlart dieses höchsten Bischofs eine andere wäre. Dazu müßte das heilige Colleg aus den bedeutendsten Männern aller Nationen bestehen, wie schon die allgemeinen Concilien bestimmt verlangten, und dann sollten entweder alle Bischöfe, in Person oder durch Delegirte, oder doch alle Erzbischöfe zu der Papstwahl berechtigt sein. Jedenfalls müßte man eine Form festsetzen, durch welche jenes Oberhaupt mehr ein allgemeiner, also wahrhaft katholischer Oberhirt als nur ein römischer Papst wäre, was ja offenbar eine höhere Entwickelung der Bedeutung dieses Amtes wäre. Merkwürdig ist, wie solche Wünsche schon öfter wiedergekehrt sind. Ich verweise hier auf die Ansichten des Hugo Grotius, die Sie im achten Bande von Menzel's Geschichte der Reformation finden, einem Bande, der wie das ganze Buch sehr viel Lehrreiches enthält. Vielleicht geht es hiermit wie mit den Vorschlägen der Opposition in England, die, wenn sie recht oft von der Minorität wiederholt werden, endlich eine Majorität finden. Doch sind dieß Dinge, über die der Einzelne nichts vermag, es gehört zur Dialektik der Weltgeschichte. Indeß kann man sagen: was lebendig in den Geistern als Bedürfniß erkannt wird, muß sich immer weiter verbreiten und am Ende auch in die äußere Geschichte übergehen. Denn die Geschichte

bleibt doch theilweise ein Realwerden menschlicher Gedanken, obgleich unter der gesetzgebenden Leitung des göttlichen Gedankens."

Diese Dialektik der Weltgeschichte entfaltet sich aber jetzt vor unseren Augen, und soll sie nicht auch das Werk einer göttlichen Leitung sein?

Nun geht Passavant zu der Philosophie, als Vermittlerin der Vernunft und Offenbarung, über. Er stellt hier den zwei extremen Ansichten Kant's und Hegel's die wahre Mitte entgegen. Nach jenem ist das Wesen der Dinge, Gottes, der Welt unerkennbar, nach diesem geht es in der Erscheinung auf. Das Wesen geht in die Erscheinung ein, aber nicht in ihr auf. Daraus folgt die Immanenz und Transcendenz Gottes im Verhältniß zur Welt. Die menschliche Freiheit ist gerettet und es gleicht sich auch der Gegensatz von Mysterium und Erkennbarkeit aus (S. 80—82.).

Zum Schluß kommt Passavant auf den letzten Brief seines Freundes zurück und sagt: „Sie meinen also wirklich, es wäre passend, wenn ich meine Ansichten hierüber öffentlich bekannt machte? Wir wollen sehen, was noch in mir reif wird. Die Grundgedanken könnte ich vielleicht einmal in Briefform an Sie herausgeben, ohne dabei Ihren, noch meinen Namen zu nennen. Denn als Buch, als System würde sich das zu Besprechende gar zu weit verbreiten müssen."

Der folgende Brief (S. 84 ff.) an Passavant geht auf die Präexistenzlehre ein und antwortet dann auf die reformatorischen Ansichten seines Freundes in dem gedachten Briefe. Nur auf solchem Wege kann Heil kommen und Erhebung und Veredlung, nur in ihr kann das in unserer merkwürdigen Zeit überall erwachte Drängen, Gähren und Suchen sein Ziel und seine Beruhigung finden. „Freilich", setzt er S. 87. hinzu, „hofft die kirchliche Ultrapartei auf dem entgegengesetzten Wege zum Ziele zu kommen. Allein ein solcher Rückschritt in der Geschichte ist doch wohl eine Unmöglichkeit. Das Mittelalter liegt einmal hinter uns und nur eine Fata Morgana kann es der lebhaften Phantasie eines *** und Genossen als eine neue Zukunft vorspiegeln. In allen unbefangen denkenden Menschen dämmert die

Ahnung von der Nothwendigkeit einer Neugestaltung der Kirche, und nur die Art und Weise wird den Wenigsten so klar, wie sie Ihnen geworden. — Daß man solche Ideen öffentlich zur Sprache bringe, halte ich für eine Art von Liebespflicht gegen die Menschheit, und ich bitte und fordere Sie nochmals dringend auf, sich dieses zur Aufgabe zu machen, der würdigsten und ernstesten, die Ihnen nach einem verlebten halben Jahrhundert [a]) zu Theil werden kann. Wählen Sie die Briefform, die Ihnen die mehrste Freiheit läßt, und lassen Sie mich immerhin den Adressaten sein, damit ich auch einiges Verdienst bei Ihrem Werke habe, und wenn auch nicht das eines elektrischen Reibers, so doch das bescheidene eines Kirchenpfeilers, gegen welchen der Prediger sich wendet, damit seine Stimme, an ihm sich brechend, Allen vernehmlich werde."

Die Nachschrift spricht einige Worte über die Genugthuung und über Christi Opfertod.

Im nächsten Briefe nimmt Passavant seinen philosophischen Faden wieder auf und setzt das Thema fort, wendet den Satz: das Wesen geht in die Erscheinung ein, aber nicht in ihr auf, auf die Lehre vom Glauben und den Werken, auf die Nothwendigkeit der Sacramente und auf das extra ecclesiam nulla salus an und geht dann S. 94. auf den Cultus und die Eucharistie über.

Nun folgt S. 94 f. eine sehr interessante Betrachtung über Kirchenverfassung und Primat, in welcher Passavant mit der von Franz von Baader in einer eigenen Schrift dargestellten Ansicht ganz übereinstimmt, nämlich in der Verwerfung der jetzt bestehenden (abstracten) Centralisation des Papstthums, welche eine lebendige, organische Gliederung ausschließe und die nie so mächtig in ihrer Einseitigkeit als in der gegenwärtigen Zeit hervorgetreten sei. Auf dem Fortbestand oder der Veränderung dieses Zustandes beruhen die Geschicke der katholischen Kirche in der Zukunft. Auch hier hat Passavant (S. 78 ff.) schon die Heilmittel angegeben. Aber werden sie auch befolgt? Fata nolentem trahunt, volentem ducunt. Diese Heilmittel betreffen vor Allem die Art

---

a) Passavant feierte bei Empfang dieses Briefes seinen funfzigsten Geburtstag.

der Bischofswahl, an welcher die Gemeinde Antheil nehmen soll, und Passavant verspricht sich hiervon eine größere Belebung des kirchlichen Lebens, deren Folge er S. 79. auf das herrlichste schildert und dann hinzusetzt: wie die Kirche würde auch der Staat durch solche Einrichtungen belebt werden. „Jetzt sind fast allgemein die alten Einrichtungen unhaltbar und die neuen haben noch keine rechte Basis. Das geistige Band, das sociale Princip, welches ursprünglich der Staat fast immer in der Religion und Kirche fand, geht der neuen Zeit ab und die alte kann und soll nicht mehr von den Todten zurückgerufen werden. Wie viele Lasten wären schon dem Staate abgenommen, die ihrer Natur nach mehr Aufgabe der Kirche sind! Hat Philosophie, Kunst und Mildthätigkeit nicht eine naturgemäßere Mutter an der Kirche als am Staate? Wie würden Gemeindeverfassung, Provincialverfassung, Reichsverfassung im Repräsentativsysteme leichter sein, weniger Gefahren bringen und überhaupt eine sittlichere Basis haben, wenn in jeder Gemeinde, in jedem Sprengel eine Zahl Menschen wäre, welche für die Kirche, für die Schulen, für die milden Anstalten Sorge trügen und dadurch das Vertrauen ihrer Mitbürger erworben hätten! Vielleicht wird eine neue festere und zugleich freie Staatseinrichtung gerade auf einem solchen Boden erwachsen."

Auch über die culturhistorische Aufgabe des Primats spricht Passavant (S. 95 ff.) treffliche, beherzigungswerthe Worte und geht dabei auf die Errichtung von geistlichen Orden und Brüderschaften über. „Wenn", heißt es S. 96., „also die katholische Kirche einen neuen Aufschwung nehmen soll, als sich fortbildend in lebendiger Evolution, so werden neue Orden und Brüderschaften diesem Geiste gemäß ein Bedürfniß werden." Die Benedictiner und Jesuiten haben ihre Bestimmung erfüllt; diese letzteren haben „übrigens weder die Reformation noch die Revolution verhindern können. Jetzt hat die Kirche eine neue Aufgabe. Sie soll fortschreitend alle Elemente der Wahrheit in sich aufnehmen, sie bedarf vor Allem einer christlichen Wissenschaft." Es folgt dann, was und wie die neue Mission der geistlichen Orden namentlich auf die Culturgeschichte, Religionsphilosophie und

die Naturwissenschaften, religiösen Kunstwerke u. s. w. wirken soll. Wie für die Kranken soll sich auch ein Orden für die Gefangenen bilden. Es schließt dieser inhaltsvolle Brief also: „Mögen nun begabte und dazu berufene Menschen an jener Arbeit des Geistes, die eine Versöhnung der Gegensätze in den Grundrichtungen des menschlichen Geistes, dem Glauben und Denken, und eine Versöhnung der zerrissenen Christenheit durch eine höhere Entwickelung und Vervollkommnung der Kirche bezweckt, Jeder auf seine Weise, wirken! — — Unter allen Völkern hat das deutsche diese Aufgabe am meisten zu lösen."

Der folgende Brief setzt (S. 99—112.) die Aufgabe einer christlichen Wissenschaft in ihren Hauptzügen fort und dehnt sie auf die Hauptfragen über Natur, Geist, Gott, Weltschöpfung u. s. w. aus. Hier stellt Passavant (S. 99.) den wichtigen Satz an die Spitze: „Mein Streben ging dahin, die Gegensätze zu vermitteln, indem man sie als ergänzende Momente einer höheren Einheit verbindet, sie eint, ohne sie aufzuheben. — — Ich fahre nun fort und sage: Man kann aber nur Gegensätze, nicht Widersprüche vereinen. Die Aufgabe im Erkennen, wie im Handeln, ist aber, die Widersprüche in Gegensätze zu verwandeln." Die Richtigkeit dieser Ansicht wird mit Beispielen aus dem Gebiete der Natur und des Geistes belegt, das Verhältniß dieser beiden wird dann weiter besprochen und das Ganze mit der Idee Gottes beschlossen, wobei auch die Bedeutung des Gewissens zur Sprache kommt.

Für diese herrliche Entwicklung spricht nun Diepenbrock (S. 112 ff.) seinem Freunde vor Allem seinen wärmsten Dank aus und fährt dann fort: „Es freut mich ungemein, daß Sie die Idee, die wichtigsten Puncte des philosophischen und theologischen Denkens in Briefform abzuhandeln, so lebendig aufgreifen und bereits Hand anlegen, und immer wieder muß ich die Klarheit bewundern, die Sie in die abstractesten Gegenstände zu bringen wissen und womit Sie sie auf die Einheit eines Grundgedankens zurückführen. Ich habe die vollste Ueberzeugung, daß ein solches Werk, in dieser Weise durchgeführt, von großem Nutzen sein würde, und ich beschwöre Sie daher wiederholt,

Ihre Mußestunden, deren ich Ihnen recht viele wünsche, zu solcher lohnenden Arbeit zu verwenden. — — Ihre klaren, richtigen Ideen über kirchliche Reform und Belebung haben mich besonders frappirt. Es ist dieß freilich der wunde Fleck seit langer Zeit her und eine Berührung desselben wird am ersten Aufsehen machen. Allein als gewandter Arzt haben Sie das Talent, diese Dinge aufs schonendste zu berühren, und eine Heilung bleibt ewig unmöglich, wenn das Uebel nicht aufgedeckt wird.“

Der nun unmittelbar folgende Brief von Diepenbrock (S. 114.) beginnt also: „Ich freue mich auf den neuen speculativen Brief, den Sie mir versprochen. Wie großen Werth ich auf Ihre Vermittelungsversuche zwischen Denken und Glauben lege, kann ich Ihnen nicht genug sagen. Alles, was Sie mir bisher mitgetheilt, läßt sich meiner Meinung nach nicht bloß mit der kirchlichen Grundansicht vereinigen, sondern coincidirt, bis auf den kritischen Punct der Präexistenz, in der Hauptsache mit derselben und trägt neues lichtvolles Verständniß in sie und in den Zusammenhang aller Dogmen hinein. Nur wissen Sie, daß ein solches Anerkenntniß immer nur die Sache der Wenigeren bleibt, die ein geistiges Bedürfniß nach solcher Verständigung und damit auch innere Freiheit genug haben, aus dem Standpuncte des puren Glaubens auf den des denkenden Erkennens hinüberzutreten. Wenn jedoch nicht zu bezweifeln, daß die Zahl Solcher in unseren Tagen eine wachsende und daß am Ende eine neue Gestaltung der Dinge, wie sie die Zukunft fordert, nur von ihnen zu erwarten ist, so kann Arbeiten, wie die Ihrigen, ihr hoher Werth und ihre Wirkung sicher nicht abgesprochen werden; und ich bitte und ermahne Sie daher wiederholt, nicht davon abzulassen, sondern alle ihre freie Muße und Geisteskraft darauf zu verwenden. Gott wird ein Bemühen segnen, das ja doch nur die Förderung seiner Sache zum Ziele hat.“

Durch den Freund so aufgemuntert, setzt Passavant seine theologischen Briefe fort und geht nun auch auf die Sünde, Erlösung und Heiligung, die Sacramente über und sucht überall den tiefen Sinn der christlich-katholischen Lehren mit speculativem Geiste zu entwickeln. Er geht hier vom Begriff des Organismus

aus und entwickelt denselben, wie er in der Natur vorbildlich und dann im Gebiete des Geistes erscheint; er stellt den Begriff der Solidarität an die Spitze des Ganzen.

Im letzten theologischen Briefe setzt Passavant sein Vermittelungswerk fort und kommt auf die Vereinigung der Katholiken und Protestanten zurück. In lichtvollen Zügen hebt er durch eine geschichtliche Betrachtung der Entwickelung beider getrennten Kirchen die formellen und materiellen Puncte hervor, durch welche sich beide immer mehr der Einheit und Vereinigung nähern und bereits schon genähert haben. Die objectiv-historische und objectiv-philosophische Kenntniß der christlichen Kirche, wie sie sich in der neuesten Zeit immer mehr Bahn gebrochen hat, habe diese Einheit möglich gemacht. Es werden (S. 134.) die Lehren namhaft gemacht, in welchen sich die Protestanten der katholischen Lehre genähert und eine Uebereinstimmung vorbereitet hätten. Er glaubt, daß auch im Cultus und in der Verfassung sich eine solche Annäherung finden lasse, wenn seine reformatorischen Vorschläge ins Leben geführt würden.

Passavant schließt dann das Ganze (S. 137.): „Nach allem Gesagten wäre für unsere Zeit nichts wünschenswerther, als daß Männer von christlicher Gesinnung und philosophischer Bildung sich die Versöhnung der christlichen Ansichten und damit der Confessionen zur Aufgabe stellten. Wenn man auch im Einzelnen noch nicht zu einer völligen Uebereinstimmung käme, so würde das gemeinsame Ringen nach diesem Ziele gewiß schon die herrlichsten Früchte bringen. Es würde durch dieses Streben schon eine Fülle von geistigen Kräften geweckt werden, denn es hebt nichts mehr die geistigen Kräfte, als das Streben nach einem hohen, würdigen Ziele. Dieses Ziel würde zugleich der Triumph beider Parteien sein, der Katholiken, weil ihr conservatives Princip in allem Wesentlichen sich bestätigen, der Protestanten, weil die geistige Evolution, die Wahrheit des Protestantismus, allgemein herrschend würde.

Wie bei der beginnenden Trennung früherer Jahrhunderte die Gegensätze immer schärfer auseinandergingen und sich zum Widerspruch steigerten, so würden bei der beginnenden Ver-

söhnung die Widersprüche sich wieder zu Gegensätzen umgestalten und diese in complementäre Farben zum Lichte einer höheren Wahrheit verwandelt werden."

Sengler.

2.

Novum testamentum, ad fidem codicis Vaticani, ediderunt A. Kuenen et C. G. Cobet, prof. Lugd. — Lugd. Bat.: Brill. CXXV u. 686 S. 8.

Mehrere Jahre nach dem Ableben des römischen Cardinals Mai erschien bekanntlich um Ostern 1859 die von ihm besorgte langerwartete große Ausgabe des vaticanischen Bibelcodex, wovon das N. T. den letzten und fünften Band einnimmt. Da dieselbe wegen ihres Preises dem größeren Publicum unzugänglich, auch von zahllosen Druckfehlern und Ungenauigkeiten (wie fast alle aus römischen Officinen hervorgehende griechische Drucke) entstellt ist, so erkannte man bald die Nothwendigkeit, den wichtigsten Theil derselben, nämlich das N. T., in einer bequemeren Octavhandausgabe zu vervielfältigen. Es ist dieß nun auch binnen Jahresfrist bereits dreimal geschehen, nämlich 1) durch einen in der teubner'schen Officin für Williams und Norgate zu London besorgten, auch in Commission bei Brockhaus zu Leipzig erschienenen Abdruck; 2) durch eine von Car. Vercellone, der schon die Vollendung der großen Ausgabe nach Mai's Tode besorgt hatte, in Rom selbst abermals veranstaltete neue Herausgabe des N. T., und 3) durch die vorliegende editio ad fidem cod. Vat. der beiden leidner Professoren. Die erste dieser drei Ausgaben ist nichts weiter als ein wortgetreuer Abdruck der großen römischen Ausgabe, selbst mit Beibehaltung der vielen sinnlosen Unrichtigkeiten in Setzung der Accente, Spiritus ꝛc. Die zweite stützt sich auf eine abermalige, doch, wie es scheint, nicht durchgängige Vergleichung des Codex, ist im Ganzen viel correcter im Druck als die große Ausgabe und verdient besonders dadurch den Vorzug vor derselben, daß in ihr viele Fehler, Ungenauig-

keiten, Auslassungen 2c., von deren Vorhandensein Mai selbst schon sich überzeugt hatte, berichtigt worden sind. Da wir auf dieselbe im Verfolg noch öfters zurückkommen müssen, so wenden wir uns sofort zur dritten.

Ueber die Principien dieser letzten sprechen sich die beiden Herausgeber in einer ziemlich umfangreichen Vorrede aus. Zuerst wird durch die von Vercellone in der Vorrede zur großen römischen Ausgabe gemachten Angaben erwiesen, daß Mai bei der Edition des Vaticanus „incredibili incuria" verfahren sei. Um so mehr habe der nachfolgende Editor desselben ein Recht, in allen Stücken, wo die Nachlässigkeit Mai's augenscheinlich ist, sich von seiner Autorität zu emancipiren. Dieß gelte zunächst für die gar nicht seltenen „errores typographici". Gleichwohl ist es bei den anerkannt vielen Schreibfehlern des Codex selbst oft schwierig zu entscheiden, ob der Fehler im Codex oder in der Ausgabe begangen worden. Könnte man das Vertrauen zu den Editoren der Mai'schen Ausgabe haben, daß sie überall, wo sie fehlerhafte Lesarten des Codex in den Text aufnahmen, dieß durch die Marginalnote: ita codex bemerkbar gemacht, oder wo sie sie nicht aufnahmen, die wirklich vorhandene Lesart des Codex am Rande verzeichnet haben, wie beides allerdings vielfältig geschehen ist, so würde man mit Gewißheit erkennen, welche Fehler lediglich als errores typographici ohne Weiteres zu beseitigen wären. Die meisten der S. VI. der leidner Ausgabe als Druckfehler bezeichneten Fälle sind nun zwar wahrscheinlich als solche anzunehmen; mehrere derselben finden sich auch bereits in der kleinen editio Rom. (welche aber die leidner Herausgeber noch nicht gekannt zu haben scheinen, obwohl dieselbe bereits 1859 erschienen war) wirklich verbessert; jedoch möchten *προσεύχετε* Mark. 14, 38. (s. Tischend. comm. crit. ad ed. 7.), *κατεφάγεται* Joh. 2, 17. (s. Muralt. recensus p. 35.) auf Rechnung des Schreibers des Codex zu setzen sein. Mit Recht wird Apg. 27, 14. mit Tischendorf *εὐρακύλων* (euroaquilo) und nicht *εὐρακύδων* als vaticanische Lesart angenommen, obwohl Vercellone in der kleinen Ausgabe abermals auf das allerbestimmteste *-δων* gelesen zu haben versichert, worauf aber in

diesem Falle um so weniger zu geben ist, als bekanntlich die verblaßten Schriftzüge des Vat. von späterer Hand mit Dinte nachgeschwärzt wurden, und auf diese Weise leicht die wenigstens intendirte Lesart der prima manus verwischt werden konnte.

Mit Recht behaupten ferner die Herausgeber, daß, wenn man den Codex mit allen ihm oder seinem Jahrhundert eigenthümlichen, von unserer jetzigen Art, das Griechische zu schreiben, abweichenden Formen und Schreibweisen hätte herausgeben wollen, dieß eben nur einen Sinn und Nutzen gehabt hätte, wenn man eine Ausgabe ad similitudinem codicis, also auch in Uncialen, hätte veranstalten wollen. Eine solche Absicht lag jedoch schon Mai fern, obwohl es sehr zu bedauern ist, daß er nicht lieber eine solche Edition veranstaltet hat, als wie er sie uns jetzt geliefert. Indem nämlich Mai die Worte trennte, sich der Cursivschrift, der Accente, der Interpunction und der üblichen Versabtheilung bediente, mußte er wohl oder übel von manchen Eigenthümlichkeiten des Codex abgehen, die sich damit nicht vertrugen. Daß er dabei oft auf eine unkritische, ja unwissenschaftliche Weise zu Werke ging, wird Jedem einleuchten, der nur einen Blick in die große Ausgabe gethan hat. Es bedurfte mithin kaum der Rechtfertigung, daß die jetzigen Herausgeber eben so gut wie Mai von vielen solchen Abnormitäten des Codex sich emancipirten, und wo sie die Mai'sche Art zu emendiren nicht anerkennen konnten, ihr eigenes Urtheil zur Geltung brachten.

Was nun zunächst die Zeichen und Accente betrifft, welche noch dazu im Codex selbst erwiesenermaßen von späterer Zeit stammen, so verstand es sich von selbst, daß die Herausgeber hier überall der richtigen und allgemein üblichen Orthographie folgten, so wie daß sie die Fälle, wo Mai sein incorrectes ι subscr. gegeben, ohne Weiteres beseitigt, namentlich auch μακρᾷ (Mark. 12, 40.; Luk. 20, 47.) wieder in das richtige μακρὰ geändert haben, wie indeß schon lange vor ihnen alle neueren Editoren des N. T. gethan, und umgekehrt das ι subscr. denjenigen Wortarten wieder hinzugefügt haben, welche es laut den Vorschriften der Grammatiker annehmen müssen. Es bleibt nur unerklärlich, warum die Herausgeber über diesen Punct so

viele Worte verlieren (s. z. B. Vorrede S. 9—13., S. 87 ff. und bes. S. 91—96.), da es doch wahrlich heutzutage einestheils keines Beweises mehr, ja kaum der Erwähnung bedarf, daß Σαμοθράκῃ, εἰκῇ, ζῷον [a]), ὑπερῷον ein ι subscr. erhalten müssen (S. 12.), daß umgekehrt die Krasen κἄν, κἀμοί ꝛc., die Flexionsformen ἆρας, ἤρθη ꝛc., die Inf. auf ᾶν kein ι subscr. annehmen (S. 11.), daß ἕστην, ἕστησα (S. 88. werden gar eine Menge Beispiele dieser sorglosen Bezeichnung bei Mai noch namhaft gemacht), selbst ἔστιν, ἔτυπτεν fehlerhafte Formen sind, daß endlich ἑστᾶναι, δεικνῦναι, γνοῦς, ὁ εἶπας, πρᾶξαι, σῦκα, τοῖς ἀναβᾶσιν (s. wiederum ein langes Verzeichniß derartiger Fälle S. 92 ff.) falsche Accentsetzungen sind, wie sich deren massenhaft in römischen Drucken wiederholen, anderntheils doch auch keine einzige neuere und einigermaßen kritische Ausgabe des N. T. existirt, die nicht dergleichen Unrichtigkeiten, wenn sie aus früheren Zeiten her sich noch in unsern Texten fanden, sofort stillschweigend verbessert hätte. Es sieht aber immer so aus, als ob die Herausgeber namentlich in allen weniger evidenten oder zweifelhaften Fällen die richtige Orthographie im N. T. (wie obiges μακρά) erst hergestellt hätten, während doch bei Lachmann oder Tischendorf gar nicht anders mehr gelesen wird, als ἴσται (Perf.), ἀντίστητε, ταπεινώθητε, σώθητε (S. 91.), κρινοῦσιν (1 Kor. 6, 2.), καταμενῶ (ebend. 16, 8.), κρᾶζον ꝛc. [b]) Nur in einem erheblichen Falle unterscheidet sich die Schreibung der leidner Herausgeber von der bisherigen. Kol. 4, 13. wird nämlich die im Text gegebene Lesart Ἱεραπόλει nachträglich in Ἱερᾷ πόλει emendirt, welches sich als die ursprünglich vaticanische Lesart erweist durch

---

a) Wenn die Herausgeber so streng nach den Vorschriften der Grammatiker πρῷρα, ζῷον, ἀθῷος, selbst ᾠόν in ihrer Ausgabe schreiben und dafür die Beweise in der Vorrede beibringen, so nimmt es Wunder, warum sie dann nicht auch wenigstens im Präsens und Imperfect σῴζω schreiben, wofür doch so viele Grammatiker, Dialektformen, Inschriften ꝛc. sprechen. Allerdings waren alle diese Fälle mehr oder weniger schon bei den Alten selbst nicht ausgemacht; s. bes. Etym. M. s. v.

b) Nur ἔξωσεν Apg. 7, 45. schreibt Tischendorf (in der ed. 7.) nach offenbar fehlerhafter, wenn auch überlieferter, Accentuation: ἔξωσεν.

das nunmehr von Mai aus der Handschrift hergestellte *Νέαν πόλιν* Apg. 16, 11.

Anders verhält es sich aber mit der sonstigen Orthographie, und zwar zunächst den theils zufälligen im Vat. vorkommenden Buchstabenverwechselungen, theils den absichtlichen, wenn auch ohne Consequenz im Vat. durchgeführten, Vertauschungen der sogenannten vocales *ἀντίστοιχοι* a). Leider ist das Verfahren Mai's und seiner Nachfolger auch in dieser Beziehung sehr inconsequent gewesen, indem sie, wie oben bemerkt, die eigenthümliche Schreibweise des Vat. theils am Rande verzeichneten, theils stillschweigend verbesserten, theils mit der Bezeichnung „ita codex" in den Text nahmen, mithin weder eine lesbare Ausgabe, noch eine zuverlässige und wortgetreue Edition der Handschrift gegeben haben. Consequenter ist offenbar das Verfahren der leidner Herausgeber, indem sie die vaticanische Orthographie durchweg beseitigten und durch die allgemein übliche ersetzten. Indessen lassen sich doch auch dagegen gerechte Bedenken erheben. Wenn es auch in einer für den praktischen Gebrauch der Gelehrten, namentlich der Theologen, bestimmten Ausgabe des N. T. ganz angemessen ist, von der Orthographie der ersten christlichen Jahrhunderte zu abstrahiren, so machen wir doch an eine lediglich und ganz allein auf die Autorität einer einzigen Handschrift bearbeitete Ausgabe des N. T. den Anspruch, nicht etwa bloß im Allgemeinen durch einen Ueberblick in der Vorrede, sondern auch in allen einzelnen Fällen von der wahren Lesart derselben auf das genaueste unterrichtet zu werden. Denn es können Fälle vorkommen (und im N. T. sind in der That mehrere vorhanden), wo es keineswegs ausgemacht ist, ob *ἡμῖν* oder *ὑμῖν*, *ἐνδύσασθαι* oder *-σθε*, *σὺ* oder *σοί*, *αὐτὸν* oder *αὐτῶν*, *ἕτερος* oder *ἑταῖρος* ꝛc. die wahre Lesart ist. Da nun aber die vaticanische Orthographie eine anerkannt fehlerhafte, das griechisch gebildete Auge und Ohr vielfach verletzende ist, überdieß sich mit

a) S. über diese *ἀντιστοιχία* in den Schriftwerken ꝛc. der ersten christlichen Jahrhunderte unter Andern Boissonade, praef. ad Herodian. Epimer. p. IX., Bernhardy, praef. ad Suid. p. XXXVII seq.

der gewählten Cursivschrift, mit dem richtigen Gebrauch der Zeichen, Accente 2c. schlecht verträgt, so war es für die Herausgeber, wollten sie anders eine lesbare Ausgabe („habilem ad usum editionem") herstellen, allerdings nothwendig, daß sie im Text die gewöhnliche Orthographie befolgten; aber zu bedauern ist es, daß sie in den einzelnen Fällen die vaticanische Schreibweise nicht am Rande oder unter dem Text auf die kürzeste Weise zur Kenntniß der Leser gebracht und daß sie in der Vorrede einen bei aller scheinbaren Ausführlichkeit doch keineswegs vollständigen, noch auch übersichtlich geordneten kritischen Nachweis gegeben haben. Wenn ihnen dieß bei der Masse der orthographischen Abweichungen und bei ihrer in den allermeisten Fällen für den Sinn stattfindenden Gleichgültigkeit unthunlich erschien, so waren sie zu solchen Marginalbemerkungen um so mehr verpflichtet, als ja bekanntlich die vaticanische Orthographie sich keineswegs gleich bleibt, sondern eine willkürliche ist.

Was ferner die in der Vorrede über die vaticanische Orthographie gegebenen Notizen und Auseinandersetzungen betrifft, so ist nicht wohl einzusehen, warum die Vorredner bei so bekannten Dingen, wie der Verwechselung von ι und ει, ε und αι, οι und υ, ο und ω u. s. f. in den alten Handschriften, sich so lange aufhalten konnten, und warum sie das eben so bekannte inconsequente Verfahren, welches Mai in dieser Hinsicht befolgte, einer so über alles Maß hinausgehenden Beurtheilung oder Verurtheilung unterwarfen. Für beides hätten wenige Beispiele hingereicht; denn einestheils wird doch wohl Jeder, der nur einigermaßen Griechisch versteht, alle derartige Fehler selbst verbessern können, anderntheils war es ja offenbar Mai's Absicht nicht, überall die richtige, d. h. unserer heutigen emendirten Orthographie entsprechende, Schreibung zu geben. Auch ist es nach unserer Ansicht nicht gerechtfertigt, aus dem Umstande, daß Mai allerdings sehr willkürlich bald die richtige Schreibung in den Text nahm, die abweichende auf den Rand verwies, bald umgekehrt die abweichende in den Text nahm, die richtige aber auf dem Rande verzeichnete oder (besonders wenn keine Correctur der zweiten Hand vorlag) auch gar nicht vermerkte, hieraus zu folgern,

daß Mai überall die zufällig im Text befindliche Lesart gebilligt oder an ihr keinen Anstoß genommen, wie dieß von dem Vorredner unzähligemal wiederholt wird. Dieß inconsequente Verfahren Mai's ist vielmehr, zum allergrößten Theile wenigstens, lediglich eine Folge der verkehrten Art, wie seine Ausgabe überhaupt ins Werk gesetzt und worüber die Herausgeber selbst aus der Vorrede Vercellone's zur großen Ausgabe die nöthigen Notizen hinlänglich an die Hand gegeben haben. Ist aber dieß der Fall und steht es ferner fest, daß der Schreiber des vaticanischen Codex sowohl wie sein Corrector in diesen Dingen sich gleichfalls die vielfältigsten Inconsequenzen haben zu Schulden kommen lassen (eine schon längst von allen Kritikern des N. T. zugestandene Thatsache), so war es doch, wenn einmal kein vollständiger kritischer Nachweis geliefert werden sollte, völlig genügend, einfach die Arten und Classen der vaticanischen Orthographie zu bezeichnen und an einigen Beispielen deutlich zu machen. So aber wird, um dieß an einem hervorragenden Beispiel zu zeigen, über die am gewöhnlichsten im Vat. angewandte Verwechselung von ι und ει zunächst gehandelt (S. 21.), um daraus zu beweisen, wie wenig maßgebend auch die alterältesten Handschriften für uns sein dürfen, und wie Mai die fehlerhafte Schreibweise des Vat. in einzelnen Fällen verbessert, in andern beibehalten habe; wiederum wird dann (S. 24 ff.) eine ganze Anzahl ähnlicher Schreibungen aufgeführt und Mai wiederholt getadelt, daß er willkürlich bald die Schreibweise der ersten, bald der zweiten Hand in den Text nahm, die gegentheilige auf dem Rande verzeichnete, selbst unbekümmert darum, ob die jedesmal im Text aufgenommene Lesart dem gewöhnlichen Usus entsprach oder nicht; ferner wird S. 35—38. derselbe Gegenstand, sofern daran die bei dieser Vocalvertauschung eben so handgreiflichen Inconsequenzen beider Hände veranschaulicht werden sollen, mit gleicher Ausführlichkeit behandelt, endlich nochmals, und zwar noch ausführlicher als in allen früheren Fällen, mit Anführung zahlloser, meist ganz evidenter Formen, und als ob noch gar nicht die Rede davon gewesen wäre (S. 43—57.), also wieder auf 14 Seiten! Eben so wird über die häufige Verwechselung von ε und αι, der Formen ἡμῖν

und ὑμῖν und ähnliche Dinge an mehreren Stellen berichtet. Und wie die übertriebene Weitläufigkeit in allen diesen Dingen, eben so wenig sagen uns die Mittel zu, deren sich die Vorredner zur Rechtfertigung ihres Verfahrens, gegenüber der im Vat. gehandhabten Orthographie und Mai's Verhalten in dieser Hinsicht, bedient haben. Was nützt es z. B. und wohin soll es führen, wenn die Autorität alter Handschriften lächerlich gemacht wird (p. 21: „ecquis est, cui fides veterum membranarum in tali re non admodum ridicula et inepta videatur?") durch solche augenfällige Schreibfehler, wie Joh. 4, 52., wo im Vat. *αὐτὴν* auf das vorhergehende *ὁ υἱὸς* bezogen wird, als ob derartige Fehler nicht überall vorkämen? oder rhetorische Floskeln wie (p. 20.): quot annorum codex te impellet ut credas" etc., oder (p. 55.): „quot igitur codicibus antiquissimis erit opus ut credas" etc.? oder wenn, um die Aenderung *ἔρις* aus dem vaticanischen *ἔρεις* zu rechtfertigen, erst eine Stelle aus Antiphanes bei Athenäus wörtlich angeführt wird, wo zufällig *ἔρις* statt *ἐρεῖς* geschrieben stand, da es doch nach den überlangen bereits gegebenen Deductionen völlig erwiesen war, daß die Entscheidung, ob *ι* oder *ει* zu lesen sei, lediglich unserm Ermessen anheimgestellt bleiben muß? wozu endlich die bis zum Ueberdruß wiederholten sarkastischen Ausfälle gegen Mai, wenn er, dem Buchstaben des Codex folgend, Formen getreulich wiedergab, deren Fehlerhaftigkeit Niemand bezweifelt noch bezweifeln kann, wie z. B. *λειμός*, *γείνεσθε*, *θλεῖψις*, *κρεινεῖ* 2c.? Nur hin und wieder stoßen wir in der weitschweifigen Fülle überflüssiger und wenig gehaltreicher Deductionen auf gute philologische Bemerkungen und Winke, woran doch sonst die trefflichen Arbeiten eines so scharfsinnigen und gewandten Kritikers wie Cobet reich sind. So wird S. 33. (und 89.) aus der vaticanischen Lesart bei Mai *εἶτ' ἐν στάχυν* (Mark. 4, 28.) mit großer Wahrscheinlichkeit die ionische Form *εἶτεν* (vgl. die kleine römische Ausgabe) statt des in den Ausgaben recipirten *εἶτα* restituirt und Mai's so oft getadelte Zähigkeit in der Wiedergabe der Schreibung *ει* statt *ι* weiß der Vorredner S. 45. (auch schon vorher S. 24.) sehr gut zu benutzen zu der Beobachtung, daß *ει* nur in den selteneren Fällen statt des kurzen *ι* eintritt,

mithin z. B. χριμα, da es niemals χρεῖμα geschrieben wird, im N. T. auch χρίμα betont werden muß, wie bei Nonnus, während bei Aeschylus noch χρῖμα betont wird; welcher (freilich schon von Dindorf, Pape u. A. beobachtete und an denselben Beispielen aus Nonnus und Aeschylus erhärtete) Unterschied dann durch Vergleichung mit andern verbalen Substantiven seine wissenschaftliche Begründung erhält (S. 50.).

Wenn wir dessenungeachtet oben den Herausgebern Recht geben mußten, daß sie wie alle übrigen Editoren des N. T. die eben berührte vaticanische Orthographie nicht in den Text nahmen, so hatte dieß seinen zureichenden Grund darin, daß wir bei der großen Willkür und Regellosigkeit obiger Vocalvertauschungen in den alten Handschriften doch nicht mehr feststellen können, wie weit die Verf. der neutestamentl. Schriften selbst sich der in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung grassirenden fehlerhaften Orthographie bedient haben. Denn diese lediglich durch die neuere Aussprache und Ausbreitung der griechischen Sprache in fremden Ländern hervorgerufenen Verwechslungen griffen bekanntlich je länger desto mehr um sich und entstellten in hohem Grade die Texte der griechischen Schriftsteller, bis sie endlich durch die Bemühungen namentlich byzantinischer Grammatiker, durch Aufstellung förmlicher canones der Rechtschreibung, aus den Schriften wieder entfernt wurden. Auch können wir derselben um so mehr entrathen, als ja die Mai'sche Edition nunmehr durch die kleinere römische Ausgabe zugänglicher gemacht worden ist. Daß aber die leidner Herausgeber viele, ja die meisten der übrigen theils etymologisch, theils syntaktisch fehlerhaften und unclassischen Wortformen aus dem vaticanischen Texte entfernt haben, dieß ist ein über alle Beschreibung gewaltsames und willkürliches Verfahren. Denn es ist doch wohl eben so natürlich als ausgemacht, daß sich in der Sprache der neutestamentlichen Schriftsteller eine Menge fehlerhafter, namentlich alexandrinischer Wortformen und Schreibweisen befunden haben, welche der classischen Mundart und selbst der κοινή fremd waren, und welche aus dem Texte willkürlich zu entfernen wir nicht das mindeste Recht haben. Wenn, wie aus den in der

Vorrede gegebenen Rechtfertigungen genugsam erhellt, die Herausgeber kein anderer Grund geleitet hat, als daß solche Formen ungriechisch und solöcistisch sind und daher aus dem Texte verbannt werden müssen, nun so sind wir gerade wieder auf den Standpunct der Recepta angelangt, welche indeß einestheils eine größere Veranlassung in Folge der Benutzung meist neuerer Handschriften, anderntheils für ihren Zweck ein größeres Recht dazu hatte, als die Herausgeber eines einzigen und zwar des ältesten Codex. Wer vermag zu behaupten, daß alle derartige Formen lediglich ungebildeten Abschreibern zur Last fallen sollten und nicht den Verfassern selbst, da es vielmehr umgekehrt nicht nur wahrscheinlich, sondern erwiesen ist, daß die Abschreiber oft eine bessere national-griechische Bildung besaßen, als die Verf. der neutestamentlichen Bücher, und daher an den solöcistischen Formen Anstoß nehmend, sie reichlich im griechischen Sinne verbesserten. Dazu kommt, daß viele derselben von den übrigen ältesten Handschriften (welche die Herausgeber nirgends berücksichtigt zu haben scheinen), so wie anderwärts, namentlich in den Handschriften und neueren Ausgaben der Septuaginta, auf das allerbestimmteste bezeugt werden. Die schärfste Rüge aber verdient es immer wieder, daß selbst in dieser Beziehung alle einseitig und willkürlich gemachten Veränderungen ohne die mindeste Andeutung und Vermerk im Texte bewerkstelligt worden sind, ein Verfahren, welches sich um so weniger als praktisch erweist, als bei dem Fehlen eines vollständigen kritischen Apparats, bei dem Mangel aller Uebersichtlichkeit der weitschweifigen Vorrede und den in der Regel nur beispielsweise gegebenen Andeutungen und unvollständigen Verzeichnissen es dem Leser, der nicht schon vollständig sich mit dem vaticanischen Texte vertraut gemacht hat, oft geradezu unmöglich ist, sich zu überzeugen, ob er in den einzelnen Fällen eine vaticanischen Lesart oder eine Emendation des Herausgebers vor Augen hat. Es bleibt somit für denjenigen, dem es um eine genaue Kenntniß des vaticanischen Textes zu thun ist, der Besitz der römischen Ausgabe unerläßlich; ja wir stehen nicht an zu behaupten, daß letztere bei aller ihrer Unzuverlässigkeit und ihren Inconsequenzen doch einen viel reicheren und lohnenderen Ein-

blick in die wahre Gestalt des vaticanischen Textes gewährt, als die emendirte der leidner Herausgeber.

Eine andere Frage dreht sich um die Autorität des vaticanischen Urtextes (prima manus) und des ersten Correctors desselben (secunda manus). Nach einer ziemlich ausführlichen Deduction (S. 23 ff.) gelangt der Vorredner zu der Ueberzeugung, daß beide Hände im Grunde zwei Codices repräsentiren, indem die secunda manus die Verschiedenheiten des verglichenen Codex in die vorliegende vaticanische Handschrift hineincorrigirte, und zwar nicht eigenem Ermessen und Nachdenken, sondern getreulich dem überlieferten Buchstaben folgend. Diese (übrigens schon längst von den Kritikern des N. T. allgemein anerkannte) Thatsache ist dem Verfasser so evident, daß er zwei Codices unterscheidet und sie zur Verdeutlichung mit A. und B. bezeichnet. Bei Vergleichung einer Anzahl von Stellen (S. 29 f.) gelangt er sodann zu dem Resultat, daß bald die prima, bald die secunda manus die bessere Lesart enthalte. Indem nun die Herausgeber bald die eine, bald die andere Lesart in den Text setzten, haben sie uns, genau genommen, nicht den vaticanischen Text, sondern einen (nach ihrem eigenen Zugeständniß) aus zwei völlig verschiedenen Handschriften zusammengesetzten und recensirten Text gegeben. Wir können nicht umhin, auch dieses Verfahren als ein mehr oder weniger willkürliches zu bezeichnen. Unseres Erachtens nämlich hätte in einer vaticanischen Ausgabe (denn nur als eine solche kann die vorliegende gelten und soll auch offenbar nach dem Willen der Herausgeber nur als eine solche betrachtet werden) schon überall, wo nicht die secunda manus augenfällige Fehler der prima manus verbessert hat, der ersten Hand der Vorzug gebührt, um so mehr, als es erwiesen ist, daß die zweite Hand einen nach Alter und Charakter sehr verschiedenen [a]) Codex repräsentirt. Aber selbst ab-

a) Die Correcturen der zweiten Hand sind nämlich, wie aus zahlreichen, besonders paläographischen Indicien hervorgeht, ähnlich wie die bessernden Hände des cod. rescr. Ephraem., des Clarom. u. a. Handschriften, vermuthlich nicht über das neunte Jahrhundert hinaufzusetzen, also um 4 bis 5 Jahrhunderte jünger als der Originaltext. Wenn nun die Verbesserungen der zweiten Hand einem zu ihrer Zeit üblichen und re-

gesehen davon, mußte es den Herausgebern, da ihnen beide Hände, äußerlich betrachtet, ganz gleich gelten (S. 32.), doch zunächst darauf ankommen, ein festes Princip zu gewinnen, wonach sie der einen oder der anderen Lesart den Zugang in den Text verstatteten. Ein solches haben sie nun zwar in allen den Fällen, wo die vor- und nachher aufgestellten grammatischen oder orthographischen Gesichtspuncte für sie wenigstens einen Halt boten zur Verwerfung oder Annahme der einen oder der andern Lesart. Wo diese aber nicht mitwirkten, mithin die wahre Lesart so gut auf der einen wie auf der anderen Seite stattfinden kann, da war es doch für die Herausgeber jedenfalls gerathener, überall die Lesart der prima manus als die eigentliche und ursprünglich vaticanische in den Text ihrer Ausgabe aufzunehmen. Die Reception bald der einen, bald der andern Lesart heißt dem Urtheile des neutestamentlichen Kritikers vorgreifen, der erst nach genauer und oft höchst mühevoller Prüfung aller inneren und äußeren Gründe, insbesondere der Ueberlieferung, über die Vorzüge der betreffenden Lesarten zu entscheiden hat. Referent muß es auf das entschiedenste in Abrede stellen, daß die im Gebiete der classischen Philologie oder anderer wissenschaftlicher Branchen gewiß hochverdienten Herausgeber den zu diesem Geschäfte unabweislich nothwendigen Studien in ihrem ganzen Umfange vor der Herausgabe ihres Werkes sich unterzogen haben. Hatten sie dieß aber für jetzt noch nicht, so war es ihre Pflicht, in den einzelnen zweifelhaften Fällen entweder ihr eigenes Urtheil zurücktreten zu lassen, oder aber ein festes und consequent durchzuführendes, von allen mehr subjectiven Beweggründen befreites Princip aufzustellen, wonach sie bei Reception der betreffenden Lesarten verfuhren. Ein solches haben sie aber weder aufgestellt, noch sind wir, wie sich unten bei Betrachtung des Verzeichnisses auf S. 29. ergeben wird, im Stande gewesen, ein derartiges leitendes Princip aufzufinden.

---

cipirten Texte entnommen sind (wenigstens haben wir durchaus keinen Grund, das Gegentheil anzunehmen), so ist ein aus beiden Händen promiscue zusammengesetzter Text wahrlich nicht geeignet, dem Leser ein einheitliches Bild der ältesten biblischen Urkunde vor Augen zu stellen.

Gleichwohl würden wir den Text selbst in dieser Gestalt uns noch gefallen lassen, wenn wir nur jedesmal mit Sicherheit wüßten, welche Hand wir im Texte vor Augen haben. Aber in dieser Beziehung wird der Leser wieder im Stiche gelassen, indem die betreffenden Verzeichnisse unvollständig sind, die meisten der hierher gehörigen Stellen an unzähligen Orten der Vorrede zerstreut, manche auch gar nicht berührt sind.

Nachdem wir so die Gesichtspuncte, welche die Herausgeber bei Herstellung ihres Textes geleitet, vorläufig in allgemeinen Umrissen gezeichnet haben, wollen wir versuchen, möglichst dem Gange der Vorrede folgend, das Verfahren derselben auch im Einzelnen und an einer Anzahl Stellen zu beleuchten.

Aus dem S. 17 f. gegebenen Verzeichnisse Mai'scher Verbesserungen heben wir heraus:

Matth. 7, 6. *μήποτε καταπατήσουσιν* B.; Mai und Cobet mit Recepta: *καταπατήσωσιν*. Wenn auch der Conjunctiv wegen des folgenden *ῥήξωσιν* annehmbarer erscheint, so darf er doch am wenigsten in einer vaticanischen Ausgabe willkürlich geändert werden, da 1) nichts häufiger ist in allen Theilen des N. T. als der Gebrauch des Futurs statt des Conjunctivs, z. B. (auch bei Cobet) nach *μήποτε*: Mark. 14, 2. *μήποτε θόρυβος ἔσται*; nach *ἵνα* (ut): 1 Kor. 13, 3. *ἵνα καυχήσομαι* a); vgl. Luk. 20, 10. rc.; 2) auch der Uebergang von der einen in die andere Verbalform keinen Grund zur Aenderung darbietet, da doch die Verbindung beider Verbalformen zu einem Satze häufig genug ist, z. B. (auch bei Cobet): Luk. 11, 5. *τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον καὶ πορεύσεται*

a) So liest wenigstens Cobet nach der großen römischen Ausgabe. Es ist indeß wahrscheinlicher, daß der Codex hier *-σωμαι* hat, wie andere Collationen und mit ihnen übereinstimmend Vercellone in der kleinen römischen Ausgabe berichtet. — Umgekehrt schreibt Mai in der großen Ausgabe Gal. 2, 4. *ἵνα καταδουλώσωσιν*. Es ist dieß aber nur die Lesart der zweiten Hand des Vat., da, wie Lachmann und Tischendorf berichten und Vercellone jetzt bezeugt, die erste Hand (mit den meisten andern Uncialen) *-σουσιν* hat. Lachmann sowohl wie Tischendorf haben daher die Futurform bereits im Text. S. übrigens noch andere Beispiele des Futurs nach *ἵνα* in meiner neutestamentlichen Grammatik, S. 202.

— καὶ εἴπῃ; vgl. Offenb. Joh. 3, 9. und die übrigen Stellen in meiner neutestamentl. Gramm. S. 183. Not.; 3) das Futur hier gerade auch von so erheblichen andern Handschriften bezeugt wird, daß sowohl Lachmann als Tischendorf nicht umhin konnten, die vaticanische Lesart als die echte und ursprüngliche in den Text aufzunehmen, während wir umgekehrt in der vaticanischen Ausgabe Cobet's uns mit der gewöhnlichen der Recepta begnügen müssen. Dasselbe findet statt Gal. 2, 4.; s. die vorige Note.

Luk. 17, 28. οἰκοδόμουν (prima manus) ist zwar, als zu schwach bezeugt, von Lachmann, Tischendorf ꝛc. nicht recipirt worden, mußte aber von Cobet und Mai als ursprüngliche vat. Lesart um so mehr festgehalten werden, als der fehlerhafte Gebrauch von Phrynichus (s. Lobeck hiezu) gerade bei diesem Verbum ausdrücklich erwähnt wird: διὰ τοῦ ω ἄριστα ἐρεῖς, ἀλλ' οὐ διὰ τοῦ οι, οἰκοδόμηκεν, und ähnliche Beispiele der Vernachlässigung des augm. temp. so häufig sind, daß es mindestens noch eingehender Untersuchung bedarf, wie weit der namentlich bei Diphthongen völlig in der sprachlichen Analogie wurzelnde Gebrauch bei späteren und hellenistischen Schriftstellern sich ausgedehnt hatte [a].

Röm. 14, 19. ἄρα - οὖν διώκομεν B; Mai und Cobet: διώκωμεν. Wenn auch der Conjunctiv hier dem Sinne angemessener erscheint und bei der ohnehin so häufigen Verwechselung von ο und ω in den Handschriften auch die größere Wahrscheinlichkeit

a) Es fallen hiebei noch einige andere Stellen ins Gewicht, nämlich Apg. 7, 47., wo wieder die prima manus (hier auch D.) οἰκοδόμησεν hat; ferner 1 Kor. 3, 14., wo Tischendorf selbst gegen Mai's (von Vercellone in der kleinen Ausgabe jetzt berichtigte) Angabe ἐποικοδόμησεν als vaticanische (hier außerdem noch von ADEL bezeugte) Lesart in den Text nahm; Joh. 2, 20. οἰκοδομήθη, und besonders Luk. 6, 48. Hier hat Tischendorf anstatt der gewöhnlichen (vermuthlich aus Matth. herübergekommenen) Lesart τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν die Worte des Vat. recipirt, welche nach Mai lauten: διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομεῖσθαι αὐτήν. Nach der kleinen römischen Ausgabe liest aber die prima manus οἰκοδομῆσθαι, und daß dieß die echte vaticanische und auch die einzig angemessene Lesart ist, lehrt theils der Zusammenhang, der den Inf. Perf. verlangt, theils das Plusq. in der gewöhnlichen Lesart, theils endlich die Versionen (aedificata fuit). Vgl. Tischendorf's kritischen Commentar.

für sich hat, so erforderte doch die Vorsicht, zunächst als unbestrittene vaticanische Lesart nur den Indicativ zu geben, da derselbe theils keineswegs absolut zu verwerfen ist, theils noch von sehr bedeutenden andern Zeugen überliefert wird, so daß also erst die eingehende Kritik dieser und Vergleichung vieler anderer ähnlicher Stellen (z. B. Röm. 7, 3. 25. 8, 12. 9, 18.) darüber zu entscheiden hat, ob der Conjunctiv hier wirklich ursprüngliche Lesart oder vielleicht nur frühzeitige Correctur des weniger gefügigen Indicativs gewesen ist. — Der umgekehrte Fall ist Röm. 5, 1., wo die Herausgeber statt der (gleichfalls stark bezeugten) ursprünglichen vaticanischen Lesart (ἔχωμεν) die der secunda manus (ἔχομεν) in den Text genommen haben.

Apg. 4, 20. ist es sehr fraglich, ob die prima manus οἴδαμεν hat. Birch las εἴδαμεν, welche auch von andern Handschriften dargebotene alexandrinische Aoristform hier die wahre vaticanische (von Lachmann und Tischendorf recipirte) Lesart ist, und daher gewiß mit Unrecht von Cobet (S. 22.) wieder in das gewöhnliche εἴδομεν geändert wurde.

Anerkennung dagegen verdient es, wenn an manchen Stellen, (wo Mai, um syntaktische Härten oder sonstige Structurwidrigkeiten zu vermeiden, die Lesart der Recepta in den Text seiner Ausgabe gebracht hat) die leidner Herausgeber es vorzogen, die Lesart des Vat. unverkürzt wiederzugeben, selbst wenn sie von der Fehlerhaftigkeit des vaticanischen Textes überzeugt waren, die Möglichkeit der Emendirung aber auf verschiedenem Wege gegeben ist. Dieß ist geschehen: Matth. 25, 22.; Luk. 19, 37.; Joh. 10, 38.; Apg. 10, 37. 16, 13. 28, 26.; 1 Kor. 4, 6. 13, 3.; Phil. 2, 1. [a]) Hätten die Herausgeber bei Constituirung ihres

a) Wir wollen bei dieser Gelegenheit noch einige andere Stellen namhaft machen, wo die Herausgeber vaticanische Lesarten, obwohl sie offenbare Unrichtigkeiten enthalten, unverkürzt wiedergegeben haben, weil die Heilung derselben entweder schwierig oder auf verschiedenem Wege ausführbar gewesen sein oder überhaupt zu gewaltsame Aenderungen erfordert haben würde. Einen Theil derselben haben sie bereits selbst an verschiedenen Stellen der Vorrede angedeutet, z. B. außer mehreren der obigen: 1 Kor. 2, 4. ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, wofür der Vorredner ἐν πειθοῖ σοφίας ohne λόγοις zu lesen vorschlägt (vgl. Reiche zu der

Textes überall dieselbe Zurückhaltung ihres eigenen Urtheils beobachtet, so würden sie sich damit nur den Dank des litterarischen Publicums erworben haben; daß sie aber diesen einzig richtigen Weg trotz ihrer so oft gegebenen Versicherung (s. z. B. S. 78. 104. 122 f.) nicht mit Consequenz verfolgt haben, davon liefert uns wieder das S. 29 ff. gegebene Verzeichniß von den verschiedenen Lesarten der beiden Hände den deutlichsten Beweis.

Nach dem, was wir oben gesagt haben, ist die Lesart der secunda manus überall mit Recht recipirt worden, wo sie offenbare Unrichtigkeiten der prima manus verbessert. Dieß ist in dem Verzeichnisse der Fall mit Matth. 14, 19.; Mark. 4, 21.; Luk. 2, 13. 16, 1.; Joh. 1, 15. 5, 7.; Apg. 11, 25. 12, 8. 25, 15.; Hebr. 8, 11. Fast alle übrigen ebendaselbst aufgeführten Fälle aber sind der Art, daß die wahre Lesart so gut auf der einen wie auf der andern Seite erhalten sein kann. Wir lassen zum Beweise dessen hier eine Anzahl solcher Stellen, wo Lesarten der zweiten Hand recipirt worden sind, folgen und bezeichnen alle diejenigen, wo die Lesart der prima manus überdieß noch von andern erheblichen Autoritäten bezeugt wird und

---

Stelle); Matth. 11, 23. *μὴ ὑψωθήσῃ*, wofür er die Lesart der Recepta *ἡ ὑψωθεῖσα* substituiren möchte; 1 Kor. 2, 13. *ἐν διδακτοῖς*, was ihm aus *ἀδιδάκτοις* verdorben zu sein scheint; Joh. 5, 47. *πιστεύετε* statt *πιστεύσετε*; Mark. 7, 4. *ἅπερ ἔλαβον* st. *ἃ παρέλαβον*; 2 Petr. 2, 13. *ἀγάπαις* st. *ἀπάταις*; ebend. *ἀδικούμενοι* st. *κομιούμενοι*; ebend. 16. *ἐν ἀνθρώποις* st. *-πον*. Aber außer diesen lassen sich noch andere Stellen hierher ziehen, z. B. Joh. 7, 6., wo der Vat. offenbar fehlerhaft *πάρεστιν* liest; 9, 7., wo er per *ὁμοιοτέλευτον* die Worte: *οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν* ausläßt; 2 Petr. 3, 10., wo er *καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται* liest; 1 Kor. 8, 11., wo er das durchaus nöthige *σῇ* (nach *τῇ*) ausläßt; Hebr. 7, 12., wo er das eben so nöthige *τοῦ νόμου* ausläßt; 2 Kor. 10, 12., wo er *τολμῶ* (st. *τολμῶμεν*) hat; Jud. 22. 23. *ꝛc.* Ueber die Corruption des vaticanischen Textes in allen diesen Stellen kann kaum ein Zweifel stattfinden, daher auch seine Autorität fast überall völlig isolirt dasteht. Dem Leser wäre es aber gewiß erwünscht gewesen, wenn auf solche corrumpirte Stellen im Texte der Ausgabe auf irgend eine Weise, etwa durch ein Kreuz oder Sternchen, falls den Herausgebern die Angabe der entgegenstehenden Lesart unter dem Texte als unthunlich erschien, aufmerksam gemacht worden wäre.

die Beseitigung derselben in dieser Ausgabe um so befremdlicher erscheinen muß, mit einem *, und wenn sie selbst in die neueren Texte von Lachmann oder Tischendorf Aufnahme gefunden hat, mit **.

		Secunda manus.	Prima manus.
Matth.	11, 19.	τέκνων.	* ἔργων.
—	13, 52.	λέγει.	** εἶπεν mit fast allen übrigen Handschriften ꝛc.
—	14, 5.	ὅτι.	ἐπεί.
—	16, 4.	ἐπιζητεῖ.	αἰτεῖ.
—	17, 8.	τὸν Ἰησοῦν.	αὐτὸν Ἰησοῦν.
—	27, 12.	καὶ τῶν πρεσβ.	* καὶ πρεσβυτέρων.
—	27, 13.	πόσα σου.	ὅσα σου (vgl. unten Gal. 6, 11.).
Mark.	4, 38.	διεγείρουσιν.	* ἐγείρουσιν.
—	6, 33.	ἐπέγνωσαν.	** ἔγνωσαν.
—	6, 39.	ἀνακλῖναι.	** ἀνακλιθῆναι (vgl. neutest. Gramm. §. 141, 5.).
—	ebend.	ἐπί.	ἐν.
Luk.	1, 25.	τὸ ὄνειδός μου.	* ὄνειδός μου.
—	2, 14.	εὐδοκία.	** εὐδοκίας.
—	8, 13.	οὗτοι.	αὐτοί.
—	9, 23.	ἀρνησάσθω.	* ἀπαρνησάσθω a).
—	15, 4.	καὶ ἀπολέσας.	* καὶ ἀπολέσῃ, in dieser Gestalt freilich (nach ἔχων) unbrauchbar; aber D hat noch vollständig erhalten: ὃς ἕξει καὶ ἀπολέσῃ.
—	16, 15.	ἐν ἀνθρώποις.	ἐν ἀνθρώπῳ.
—	24, 15.	καὶ αὐτός b).	αὐτούς (cf. comm. crit. ap. Tdf.)
Joh.	1, 43.	Ἰωνᾶ.	** Ἰωάννου (vgl. 21, 15. 16. 17.).

a) Irrthümlich wird hier das (recipirte) ἀρν. unter prima manus und ἀπαρν. unter secunda manus aufgeführt.

b) Nach der kleinen römischen Ausgabe ist αὐτοὺς die alleinige Lesart.

Joh. 12, 40.	πεπώρωκεν [a]	** ἐπώρωσεν mit AKLX. 13. 33. ꝛc.
Apg. 4, 21.	κολάσωνται.	κολάσωσιν.
— 13, 44.	κυρίου.	* θεοῦ.
— 18, 7.	Ἰούστου.	* Τιτίου (al. Τίτου) Ἰούστου (cf. p. IX.).
Gal. 6, 11.	πηλίκοις.	* ἡλίκοις, vgl. oben Matth. 27, 13.
Hebr. 8, 7.	δευτέρας.	ἑτέρας.

In allen obigen, wenigstens in den meisten Fällen war also unseres Erachtens, zumal bei dem Mangel jeglicher Hinweisung im Texte, die Lesart der prima manus als die ursprünglich vaticanische festzuhalten, gleichviel ob stark oder schwach oder auch gar nicht von andern Handschriften bezeugt. Aber auch selbst dann, wenn wir mit den Herausgebern beide Lesarten als völlig gleichberechtigt ansehen wollten, so ist doch nicht einzusehen, warum sie, abgesehen von allen übrigen kritischen Entscheidungsgründen, auf die es hier gar nicht ankommt, λέγει dem εἶπεν, ὅτι dem ἐπεί, ἐπιζητεῖ dem αἰτεῖ, πόσα und πηλίκοις (in einem indirecten Fragsatze) dem ὅσα und ἡλίκοις, Ἰωνᾶ dem Ἰωάννου, κολάσωνται dem κολάσωσι, κυρίου dem θεοῦ, δευτέρας dem ἑτέρας ꝛc. vorzogen. Ließen sie selbst schon in allen diesen und ähnlichen Fällen etwa das Gewicht der übrigen Ueberlieferung mitsprechen, so konnten sie unmöglich das so stark bezeugte εἶπεν Matth. 13, 52. oder ἐπώρωσεν Joh. 12, 40. ꝛc. gegen die Lesarten der zweiten Hand zurücktreten lassen, wie sie dann auch umgekehrt, wenn sie in der That diese Rücksicht genommen hätten, schwerlich so stark bezeugte Lesarten der zweiten Hand, wie z. B. ἐνεβριμήσατο Matth. 9, 30., τὸν οἰκοδεσπότην und τοὺς οἰκιακοὺς 10, 25., ὁ γάμος 22, 10. ꝛc. würden verworfen haben. Ohne nähere Angabe der Beweggründe aber, die in allen diesen Fällen sehr verschiedenartiger Natur sein können, hat die Reception bald dieser, bald jener Lesart immer nur einen sehr relativen, ja fast untergeordneten Werth,

---

a) πεπώρηκεν ist Druckfehler der großen Mai'schen Ausgabe.

und jedenfalls würden die Herausgeber mehr dem Zweck ihrer Edition entsprochen haben, wenn sie nur da den Lesarten der ersten Hand die Aufnahme in den Text versagt hätten, wo die zwingende Nothwendigkeit dazu gegeben war.

Wir bemerken hierzu im Einzelnen noch Folgendes:

S. 32. wird die Lesart der secunda manus: ὁ γάμος (Matth. 22, 10.), kurz abgefertigt mit den Worten „absurda est", obwohl sie nach unserm Dafürhalten hier gerade die wahre und ursprüngliche Lesart repräsentirt. Es haben nämlich die Lesart überliefert sämtliche Uncialcodices bis auf zwei (B und der nächstverwandte paris. L); keinen Anstoß nahmen an ihr die zahlreichen Kirchenväter und eben so wenig die lateinischen Versionen, die sie constant durch nuptiae (wie vor- und nachher) übersetzen. *Νυμφών* kommt sonst im N. T. nur in der hebraisirenden Formel *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* (= *παρανυμφίοι*) vor. Dem schlichten Verfasser des Evangeliums genügte der Begriff *γάμος* sowohl für „Hochzeit" als „für den Raum, worin sie gefeiert wird", zumal da er durch die Verbindung: *ἐπλήσθη ὁ γάμος ἀνακειμένων* hinlänglich limitirt wird. Umgekehrt hat vielmehr der Schreiber des cod. Vat., oder noch wahrscheinlicher irgend ein früherer gräcisirender Emendator oder Glossator, die Wendung durch den hellenischen Ausdruck *νυμφών* verfeinern wollen. — Mit demselben Epitheton wird auch die Lesart der prima manus *Ἰωάνου* oder *Ἰωάννου* (st. *Ἰωνᾶ*) beehrt, obwohl der Vater des Petrus an allen vier Stellen des Evg. Joh. im Vat. so genannt wird, mithin von einem Versehen um so weniger die Rede sein kann, als auch sehr bedeutende andere Autoritäten, namentlich fast alle Versionen, Nonnus ꝛc., denselben Namen geben, der indeß schon früh wegen Matth. 16, 17. in den (wahrscheinlich gleichbedeutenden, s. Winer's Reallex.) Namen *Ἰωνᾶ* verändert wurde. Lachmann und Tischendorf haben daher bereits die „absurde" vaticanische Lesart als die ursprüngliche in den Text genommen, während wir uns bei Cobet wieder mit der Recepta begnügen müssen.

Ebendaselbst wird die Lesart Luk. 22, 30. *καθήσθε* oder *καθῆσθε* (denn auf den Accent der Mai'schen Ausgabe kann es

nicht ankommen) als wahrscheinlicher error typographicus bei Mai (s. die appendix in beiden Ausgaben) verworfen, obwohl die kurz vorhergehenden Conjunctive ἔσθητε, πίνητε auch die Conjunctivform καθῆσθε (wofür D καθέζησθε) wenigstens als vaticanische Lesart gar nicht verwerflich erscheinen lassen. Daß aber καθησθε kein Druckfehler bei Mai, sondern vielmehr die echte vaticanische Lesart der ersten Hand ist, geht aus früheren Collationen (außer Birch) hervor, deren Richtigkeit jetzt wiederum durch Vercellone bestätigt wird. Dagegen ist καθήσεσθε oder -σθαι einfach Lesart der secunda manus, welche daher bei Mai auf den Rand verwiesen werden mußte, mithin gerade das καθήσεσθε im Texte der großen römischen Ausgabe der Druckfehler oder die falsche Angabe, welche eben Mai in der appendix berichtigt. Den wahren Thatbestand hat also bereits Tischendorf in seinem kritischen Commentar genau angegeben.

Im Verfolg der Vorrede, von S. 35. an, werden nun von den Herausgebern diejenigen Puncte erörtert, worin sie sich in orthographischer und grammatischer Hinsicht Abweichungen erlaubt haben, welche denn, im Ganzen genommen, von so durchgreifender Natur sind, daß sie dem vaticanischen Texte in dieser Beziehung eine fast völlig veränderte Gestalt gegeben haben. Wir heben aus denselben Folgendes heraus.

S. 39 ff. wird über die Vertauschung von ε und αι gesprochen. Hiebei bemerken wir, daß es uns sehr bedenklich erscheint, aus ἔγειρε die Medialform ἔγειραι zu machen, trotz dem Zeugnisse des Suidas. Der Aor. Medii findet sich nirgends im N. T. (und möchte auch bei andern Schriftstellern schwerlich nachzuweisen sein), sondern immer ἠγέρθην, Fut. ἐγερθήσομαι. Es ist viel wahrscheinlicher, daß der Imperativ ἔγειρε in der Sprache der Evangelisten, wie ἄγε und ähnliche Imperative, womit er auch in der Bedeutung übereinkommt (denn bei einem wirklichen Erwachen gebrauchen auch sie, wie gewöhnlich, entweder den Aorist ἐγέρθητι, Matth. 17, 7., oder das Präs. ἐγείρου, ἐγείρεσθε, Mark. 14, 42.), die neutrale Bedeutung in sich schließt. Die bezügliche Glosse des Suidas fehlt in mehreren Handschriften

und würde selbst im Falle der Echtheit doch eben nur auf das Vorhandensein des erwähnten Gebrauches von ἔγειρε schließen lassen. Viel richtiger und genauer stellt überdieß das wahre Sachverhältniß eine Glosse des Zonaras (p. 605. ed. Tittm.) dar: ἐγείρου χρὴ λέγειν, οὐχὶ ἔγειραι, εἰ μή τις προτίθησι τὸ ἑαυτόν. Dieser letzte Zusatz zeigt deutlich, daß auch hier ἔγειραι nach der üblichen Orthographie für ἔγειρε geschrieben steht. Die ganze Glosse ist somit gegen den unattischen Gebrauch des ἔγειρε für ἐγείρου (auch zuweilen in der Bedeutung erwachen, Eph. 5, 14.) gerichtet. Auch Fritzsche (zu Mark. 2, 9.) ist nach reiflicherer Erwägung zu dieser einzig richtigen Auffassung zurückgekehrt.

Eben so bedenklich ist die Accentuirung ἐπίβλεψαι Luk. 9, 38., da die Medialform, so viel ich weiß, nirgends auch außerhalb des N. T. gebraucht wird a), so daß nur die Wahl bleibt zwischen der vaticanischen Lesart ἐπιβλέψαι und der Vulg. ἐπίβλεψον b).

S. 43. tadelt sich der Vorredner selbst, daß er Joh. 14, 13. αἰτῆται im Texte hat stehen lassen, welches natürlich nur vaticanische Schreibweise für αἰτῆτε ist. Wenn derselbe auch nicht unterlassen hat, sich wegen dieser und ähnlicher δεύτεραι φροντίδες (S. 123.) zu entschuldigen, so begegnen wir ihnen doch so häufig, daß der Leser, wenn er die vielen, zum Theil schon

a) Nur aus einer ganz späten vita sanct. wird im Thes. Steph. die Imperativform ἐπίβλεψε (sic) angeführt, ein fehlerhaftes Citat aus dem A. T., wo gerade ἐπίβλεψον überliefert ist.

b) Alles wohl erwogen, scheint aber ἐπίβλεψον (D E al.) die echte und alte Lesart zu sein, da der Infinitiv hier dem neutestamentlichen Usus, der in solchen Stellen immer den Imperativ hat (s. die Stellen in der neutestamentlichen Grammatik §. 141, 1.) nicht zusagt. Durch Schuld alexandrinischer Abschreiber, deren Ohr durch so manche ähnliche fehlerhafte Formen bereits verwöhnt war (vgl. εἴρηκες, γραψέτω bei Apoll. Synt. p. 37, 9. 71, 12.; den Conj. futuri ꝛc.) kam die provinzialistische Form ἐπίβλεψε (oder nach damaliger Orthographie ἐπίβλεψαι) an dieser Stelle in einen Theil der Handschriften des N. T., genau wie in das obige alttestamentliche Citat in der vit. sanct. Die Fortpflanzung der Lesart erklärt sich aber genügend durch die Verwechselung mit der gleichlautenden Infinitivform.

gerügten, flüchtigen Angaben, Wiederholungen, oberflächlichen Deductionen dazu nimmt, sich schwer der Meinung wird erwehren können, daß, wie die ganze Vorrede, so auch die Textgestaltung selbst mit allzu großer Hast und Uebereilung sei ins Werk gesetzt worden. Billigerweise aber hätten wenigstens die Herausgeber diese nachträglichen Verbesserungen, deren Kenntniß vor dem Gebrauche des Buches nicht unwesentlich ist, übersichtlich zusammenstellen sollen, während jetzt der Leser genöthigt ist, sie aus den verschiedensten Stellen der Vorrede mühsam zusammenzusuchen.

S. 54. wird die Lesart der prima manus: ἔρεις (2 Kor. 12, 20. als eine barbarische verworfen und dafür die der secunda manus: ἔρις substituirt. Bei dem willkürlichen Wechsel zwischen ι und ει bleibt es allerdings dem Kritiker überlassen, wie er das Wort ἔρεις lesen will. Gleichwohl ist die Ueberlieferung gerade bei diesem Worte eine so bedeutende, daß man die Form nicht so ohne Weiteres als eine barbarische verwerfen darf, zumal da sie, verglichen mit ὄρνιθες, ὄρνεις keineswegs der sprachlichen Analogie entbehrt. So haben, um dieß an einem Beispiele zu zeigen, laut den kritischen Angaben bei Tischendorf:

1 Kor. 3, 3. ἔρεις: AFGL al., mehrere KV., Versionen (contentiones).

2 Kor. 12, 20. ἔρεις: BDEFGKL it. vg. etc., ἔρις nur A.

Gal. 5, 20. ἔρεις: CEFGKL it. vg. etc., ἔρις ABD.

1 Tim. 6, 4. ἔρεις: DFGL it. vg. etc., ἔρις A Syr. etc.

Tit. 3, 9. ἔρεις: ACKL it. vg. etc.

Es hat somit die Form ἔρεις als Plural die augenscheinlichste Beglaubigung und die Zulässigkeit derselben ist an obiger Stelle außer allem Zweifel. Auffallend ist dabei wiederum die große Inconsequenz der Herausgeber, vermöge welcher sie kein Bedenken trugen, nicht nur die eben so solöke Form νήστεις (Matth. 15, 32.; Mark. 8, 3.) im Texte zuzulassen, sondern sogar das „barbarum ἔρεις“ selbst Tit. 3, 9. aus cod. Alex. aufzunehmen. Freilich ist ἔρεις an dieser Stelle Accusativ, mithin die Aenderung in ἔρις nicht ausführbar. Wenn aber die Form

hier zugelassen werden mußte, warum eifern sie dann so sehr gegen ihre Aufnahme an der ersten Stelle?

S. 58. wird die von Lachmann und Tischendorf recipirte Schreibweise *πῖν* oder *πεῖν* (statt *πιεῖν*) verworfen. Daß es ein „sollemne vitium“ der Abschreiber sei, in Wörtern, wo *ι* dem *ει* vorhergeht, das *ι* auszulassen, möchte in dieser Allgemeinheit wohl eine zu starke Behauptung sein; daß aber *πῖν* im Munde des Volks, namentlich in gewissen Verbindungen, wie *πῖν βούλομαι, δός μοι πῖν*, wirklich gesprochen wurde, beruht auf fester Ueberlieferung (s. die Belege bei Tischendorf zu Joh. 4, 7.). Da überdieß die Lesart von mehreren der erheblichsten Handschriften dargeboten (und neuerdings auch durch den cod. Sin. bestätigt) wird, so dürfte es wohl zweifelhaft sein, ob die Herausgeber ein Recht hatten zu sagen: „quam fatuum est ea de causa *πῖν* aut *πεῖν* in textum recipere!“ sondern vielmehr zu rügen ist es, daß die echt vaticanische Lesart von vaticanischen Herausgebern unterdrückt worden.

S. 59. Die Schreibung der Wörter *ἀνάπειρος* (Luk. 14, 13. 21.) und *γυμνιτεύομεν* (1 Kor. 4, 11.) ist zwar fehlerhaft und unclassisch; daß sie aber in späterer Zeit allgemein gebräuchlich gewesen sein muß, beweist Phrynichus, der die Form *ἀναπειρία* ausdrücklich tadelt, und das zahlreiche Vorkommen der Formen *γυμνίτης* nebst Ableitungen, s. Steph. thes. s. v. Im N. T. werden sie von fast sämtlichen ältesten Handschriften bezeugt, so daß die Herausgeber billig hätten Anstand nehmen sollen, die beiden Lesarten mit den übrigen Lautverwechselungen in eine Kategorie zu werfen und ohne Weiteres zu beseitigen. Ueberdieß ist *γυμνίτης* eine ganz analog gebildete Form, s. Lobeck zu Buttmann's ausführlicher Grammatik, II. S. 431.

Ebendas. Gegen die Form *ἠργασάμην* wird wiederum das Argument der barbaries erhoben, als ob die neutestamentlichen Schriftsteller immer nur gutgriechischer Formen sich bedient hätten. Die Augmentation mit *ει* wird aber gerade bei diesem Verbum mehrfach und in vielen der ersten Handschriften, besonders dem Vat. und Cantabr., vernachlässigt, während dieß doch nie bei *ἐάω, ἔχω, ἐθίζω* geschieht, so daß also hier gewiß keine will-

kürliche itacistische Verwechselung vorliegt. Die Form ἠργασάμην ist kaum als neutestamentliche, geschweige denn als vaticanische Lesart zu beseitigen.

S. 60. Luk. 12, 8. wird die Lesart der prima manus ὃς ἂν ὁμολογήσει und Mark. 8, 35. ὃς ἂν ἀπολέσει (cod.) wiederum nur, weil sie unclassisch (soloeca) ist, entfernt, obwohl dieser syntaktische Fall unzähligemal in den verschiedensten Handschriften überliefert, daher auch von Lachmann und Tischendorf mehrmals recipirt worden ist (s. die Fälle in der neutestamentlichen Grammatik, S. 192. 197.). Noch willkürlicher aber verfuhren sie Mark. 13, 7., wo sie die unbestrittene vaticanische Lesart ὅταν ἀκούετε als eine solöcistische verwarfen und in -ητε veränderten, während sie selbst doch, und zwar bei demselben Schriftsteller (3, 11.), das, freilich nicht so leicht zu bessernde, ὅταν ἐθεώρουν stehen ließen (vgl. überdieß 2 Kor. 3, 15., wo sie den syntaktisch ganz gleichbedeutenden Fall ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκεται nicht anrührten); eben so Apg. 5, 15., wo sie aus demselben Grunde die Lesart des Codex ἵνα — ἐπισκιάσει in -σῃ veränderten, unbekümmert darum, daß sie doch anderwärts kein Bedenken trugen, die „sehr unclassische" Verbindung von ἵνα mit dem Fut. Ind. zuzulassen, wie Luk. 20, 10: ἀπέστειλε δοῦλον, ἵνα — δώσουσιν αὐτῷ. Vgl. 1 Kor. 13, 3. So geht Willkür nur zu leicht Hand in Hand mit der Inconsequenz [a]).

S. 61. Aus Gleichgültigkeit gegen die Ueberlieferung wird dann ferner die so häufig in den Handschriften des A. u. N. T. angetroffene (neuerdings auch durch den cod. Sin. bestätigte) Conjunctivform δοῖ, διδοῖ wieder in die gewöhnliche δῷ, διδῷ geändert. Dasselbe gilt für γνοῖ in den Evangelien des Markus und Lukas. Solche Formen sind zwar leicht wegemendirt, nirgends

---

a) Auch Luk. 13, 28. mußten sie sich die Lesart ὅταν ὄψεσθε gefallen lassen (obwohl ihnen hier sogar die secunda manus ὄψησθε darbot), um nicht in einen anderen schlimmeren Fall zu gerathen, und 1 Joh. 5, 15. blieb ihnen gleichfalls nichts übrig als die Aufnahme der unclassischen Verbindung: ἂν οἴδαμεν. Den unattischen (und gewiß nicht seltenen) Gebrauch aller derartiger Verbindungen tadelt ausdrücklich Thom. Mag. p. 186. ed. Ritschl. v. ἵνα.

aber findet sich, wenigstens im cod. Vat., etwas Aehnliches bei der zweiten Person, nirgends auch nur die geringste Correctur von Seiten der zweiten Hand, so daß es klar ist, daß hier nicht Nachlässigkeit der Abschreiber, sondern wirklicher Sprachgebrauch und Analogie (Uebergang aus der Formation in *μι* in die gewöhnliche Conjugation) zu Grunde liegt.

Ebendas. Noch gewaltsamer ist das Verfahren gegen die, gleichfalls von der zweiten Hand unberührt gelassenen, Genitivformen *βαθέως, πραέως*, da diese Formen der sinkenden Gräcität sich kaum noch aus profanen Schriftstellern jener Zeit entfernen lassen. S. Lobeck zu Phrynichus, S. 247. Die häufige Verwechselung von *ο* und *ω* in den Handschriften kann doch unmöglich ein hinreichender Grund sein, aus so späten und incorrect schreibenden Autoren, wie denen des N. T., Formen herauszuemendiren, die doch mindestens analoge Bildung für sich haben.

S. 64 ff. In Bezug auf die alexandrinischen Aoristformen sind wir vollends wieder auf den Standpunct der Recepta zurückversetzt worden. Der Verfasser der Vorrede gibt selbst zu, daß die „labes" dieses alexandrinischen Gebrauchs sich mit der Zeit immer weiter verbreitet habe. Wenn dem aber so ist, aus welcher Ursache glaubte er denn nun die neutestamentlichen Schriftsteller, die doch wahrlich unter dem Einflusse alexandrinischer Schreibweise mehr als andere Autoren schrieben, von dem Gebrauche dieser Formen, deren Anfänge sich in die classische Zeit hineinziehen, freisprechen zu müssen und welche Beobachtung gab ihm das Recht, fast überall die attischen Formen als die zu jener Zeit allein üblichen zu restituiren („ubique revocavimus eas formas, quibus, quum illi libri conscriberentur, solis utebantur omnes")? Allerdings ist es nicht unmöglich, daß durch Schuld der Abschreiber manche dieser Formen, insbesondere die vereinzelt vorkommenden, wie *ἔλαβαν, ἀπέθαναν, ἔβαλαν*, oder gar Imperfectformen wie *εἴχαν, ἔλεγαν, προσέπιπταν*, mögen entstanden sein; aber gewiß ist es, daß die Zahl derjenigen Verba, deren Aoriste zwei Formen haben, wie *ἤνεγκα* und *ἤνεγκον*, im alexandrinischen Dialekt vermehrt worden ist.

Dieß ist entschieden der Fall bei ἦλθον, εἶδον und ἔπεσον, deren alexandrinische Aoristformen nicht nur im Vat., sondern auch in vielen anderen Handschriften in zahllosen Fällen überliefert sind, wahrscheinlich auch bei einigen andern, wie εὗραν, ἀνείλατε, ἀνεῖλαν [a]). Vgl. die Beispiele aus der Septuaginta bei Sturz (dial. Maced. p. 61 sq.). Gerade der Umstand, daß die alexandrinischen Aoristformen bei genannten Verben häufig, bei andern selten oder nie, ferner in den historischen Schriften wieder sehr häufig, in den paulinischen Briefen nur ein einzigesmal im Vat. erscheinen, hätte die Herausgeber davon abhalten müssen, sie lediglich den Schreibern zur Last zu legen. Eben so wenig kann das fortwährende Abwechseln zwischen den beiden Formationen ein Grund des Anstoßes sein, da es sich in der gewöhnlichen Prosa ähnlich verhält mit den doppelten Formen von ἤνεγκα und -ον, εἶπα und -ον, nur mit dem Unterschiede, daß sich der alexandrinische Gebrauch auf gewisse indicativische Formen, besonders 1. Pers. Sing., 1. und 3. Pers. Plur. (von ἐλθεῖν auch 2. Pers. Imperat.) beschränkte. Woraus anders können wir denn das (von den alten Grammatikern so häufig getadelte) Vorhandensein fehlerhafter Formen im Schriftgebrauch lernen, als aus einer sorgfältigen Vergleichung der vorhandenen ältesten schriftlichen Urkunden, unter denen der Vat. doch wahrlich nicht die letzte Stelle einnimmt? Bei einer genaueren Besichtigung und Prüfung der „futilis supellex“ des kritischen Apparates wären die Herausgeber doch vielleicht zweifelhaft geworden, ob es kritischen Edi-

---

a) So haben beispielsweise Apg. 2, 23. ἀνείλατε sämtliche älteste Uncialen und viele andere Autoritäten, die Recepta ἀνείλετε nur Minuskeln rc.; Apg. 10, 39. ἀνεῖλαν (welche Stelle der Vorredner in seinem Verzeichnisse S. 65. gar nicht mit aufgeführt hat) wieder genau dieselben Autoritäten. Unberührt dagegen ließen die Herausgeber den einzigen Aor. ἔπεσα, sodann die Medialformen ἀνείλατο, εἵλατο (Apg. 7, 21.; 2 Thess. 2, 13.), εὑράμενος (Hebr. 9, 12.). Wenn sie aber diese Formen doch als zulässig erklärten und eben so wenig andere anerkannt alexandrinische Flexionsformen, wie die höchst selten im N. T. überlieferte 3. Pers. Plur. auf οσαν (Joh. 15, 22. 24.; 2 Thess. 3, 6.) oder die 3. Pers. Perf. Plur. auf αν statt ασι (Joh. 17, 7.; Apg. 16, 36. rc.), anzutasten wagten, warum durfte dann nach ihrer Meinung ein neutestamentlicher Schriftsteller sich obiger Aoristformen nicht bedienen?

toren des Vat. geziemte, alle obige und viele der vor- und nachfolgenden Formen so mit einem Federstrich selbst aus einem vaticanischen Texte zu verbannen.

S. 66. Natürlich finden die zwar nur vereinzelt vorkommenden, aber von mehreren der bedeutendsten Handschriften (neuerdings wieder vom cod. Sin.) überlieferten Flexionsformen mit ε statt α, wie ἔδωκες, ἑώρακες, noch weniger Gnade vor den Augen der Herausgeber. Ueber das wirkliche Vorhandensein solcher Formen im alexandrinischen Dialekt vgl. oben die zweite Note auf S. 171. Wenn auch obige Formen an den in der Vorrede bezeichneten Stellen (wo sie allein vom Vat. überliefert sind) nicht viel für sich haben, so gilt doch nicht ein Gleiches für den Text der Offenb. Joh.; und es verdient wohl eine Rüge, daß die Herausgeber in dem S. 117. gelieferten, angeblich vollständigen, Verzeichnisse emendirter Lesarten des cod. Alexandr. die von diesem Codex überlieferte (von Lachmann und Tischendorf recipirte) Lesart κεκοπίακες (Cobet: -κας) nicht einmal mit aufgeführt haben.

S. 67. wird über die häufigen Uebergänge der Formation auf μι in die gewöhnliche Conjugation gehandelt. Es geschieht dieß aber in einem bunten Durcheinander einer Anzahl hiehergehöriger und nicht hiehergehöriger Fälle, ohne eine Spur von wissenschaftlicher Anordnung oder Begründung und ohne den mindesten Nutzen für den Leser. Es möge uns verstattet sein, zur Rechtfertigung des Gesagten die Methode der Herausgeber an diesem Beispiel ein- für allemal den Lesern vor Augen zu führen. Zuerst wird gesagt, daß die classischen Formen der Verba in -μι, -αμαι, -εμαι häufig durch Nachlässigkeit des Schreibers verdrängt oder verfälscht worden seien. Als solche Fehler des Schreibers werden ohne Weiteres hingestellt δύνομαι, διεδίδετο, ἐξεκρέμετο. Sodann werden einige Fälle fehlerhafter Accentuation (πιμπρᾶσθαι, ἐπίθω ꝛc.) namhaft gemacht, mitten unter diesen Accentfällen der Lesart ἐπετίθοσαν Erwähnung gethan und dann ἀφίομεν (Luk. 11, 4.) aufgeführt, welche letztere Form die Herausgeber noch dazu beibehalten haben, daher sie gleich darauf (S. 69.) abermals erwähnt werden muß. So-

dann werden die Schreibfehler der prima manus ἐπελάθεντο (Mark. 8, 13.) und noch sonderbarerer Weise ὑπόδυσαι statt -δησαι (Apg. 12, 8.) berührt (was gewiß Niemand an dieser Stelle suchen wird) und daran eine ganz gewöhnliche Bemerkung über δύσασθαι und δῦναι geknüpft. Unmittelbar darauf kommt der Vorredner mit einer sehr oberflächlichen und unsystematischen Wendung („omnino in formis verborum in μι exeuntium multae sunt cautiones, quia constat iam olim populi συνή-θειαν in his multum a vetere usu descivisse") wieder auf den Gegenstand zurück und zeigt nun an mehreren Beispielen, daß also doch Uebergangsformen aus der einen in die andere Formation im N. T. sich finden. Demgemäß werden zuerst mehrere Beispiele von ἱστάω, ἱστάνω, στήκω (die sich in jeder Grammatik oder Wörterbuch finden) angeführt; dann ἀφίομεν, ἤφιεν, auch ἀφέθησαν, ἀνέθη erwähnt; darauf nach den Worten: „eadem est veterum formarum corruptela in verbo συνίημι" mehrere Fälle der häufigen Verbindung von ἀκούειν und συνιέναι gegeben, worin alle Formen von συνίημι rein attisch sind; daran ferner eine Conjectur συνῶσιν (statt συνιῶσιν, Mark. 4, 12.) angeknüpft; dann erst folgt die (im Text beibehaltene) spätere Form συνιοῦσιν (Matth. 13, 13.) und συνιῶν (Röm. 3, 11.), aber ohne zu erwähnen, daß im Text συνίων gelesen wird. Den Schluß macht die Bemerkung: „antiqua et proba forma in cod. Vat. incolumis evasit 2 Cor. 10, 12. οὐ συνιᾶσιν", als ob dieß der einzige Fall wäre, wo συνιέναι in attischer Weise gebraucht wird. Kaum verlohnt es sich, diesem völlig plan- und gehaltlosen Gemenge, welches um so unerquicklicher ist, je mehr es den Schein philologischer Akribie affectirt, noch Einiges hinzuzufügen. Wenn ἤφιεν, ἀφίομεν, selbst συνίων recipirt werden konnten, so hätte es doch mindestens einer Andeutung bedurft (denn Raum war, wie man sieht, genug dazu vorhanden), warum es die völlig in derselben Analogie stehenden διεδίδετο ꝛc. nicht durften. Durch Schuld der Abschreiber mögen entstanden sein die fehlerhaften Formen von δύναμαι, da bei diesem so häufig vorkommenden Verbum sonst überall die richtigen Formen dargeboten werden; und in der That steht in allen vier angeführten Stellen die Au-

torität des Vat. ganz allein. Aber keine Schreibfehler sind die in vielen Handschriften des A. wie des N. T. häufig überlieferten Formen διεδίδετο &c. (vgl. Dind. in Steph. thes.), und auch ἐξεκρέμετο verdiente wohl in einer vaticanischen Ausgabe des N. T. beibehalten zu werden, wenn es auch vollkommen gerechtfertigt ist, entsprechende Formen dieses Verbums aus den Texten des Aristophanes &c. zu entfernen.

S. 70. Wenn die Herausgeber zur Rechtfertigung ihres Verfahrens in den bisherigen Fällen sich noch allenfalls auf ein gewisses Schwanken in der Schreibweise des Vat. berufen konnten, so erreicht doch ihre Rücksichtslosigkeit den höchsten Grad in der Beseitigung selbst solcher Formen, die mit der größten Consequenz durch den ganzen Codex sich hindurchziehen. Dieß ist der Fall bei den Ableitungsformen von λαμβάνω, die im alexandrinischen Dialekt (vgl. Sturz, S. 130.) das μ beibehalten, wie λήμψομαι, ἐλήμφθη &c. Im cod. Sinait. und vielen anderen unserer ältesten Handschriften findet sich dieselbe Schreibung durchweg beobachtet. Sie sind sämtlich wieder in die gewöhnlichen Formen geändert, und gerade hier, wo bei der stattfindenden Ausnahmslosigkeit des Falles eine einfache Angabe genügt hätte, wird zum Ueberfluß ein vollständiges Verzeichniß der im N. T. vorkommenden Fälle beigefügt.

S. 71. Es steht außer Zweifel und ist sowohl durch handschriftliche Ueberlieferung als durch Inschriften, Papyrus &c. hinlänglich festgestellt, daß die Alten bei den Compositionen mit ἐν und σύν vielfach das ν mit dem folgenden Consonanten nicht assimilirten. Im Vat. finden beide Schreibweisen statt, und wenn auch keine stricte Norm, worunter alle Fälle zu subsumiren sind, sich geben läßt, so lassen sich doch deutlich gewisse Analogien erkennen. Um dieß an einigen hervorragenden Erscheinungen zu zeigen, so findet bei ἐν Assimilation statt fast durchweg vor Lippenbuchstaben (die Zahl der Beispiele beläuft sich auf mehrere hundert) mit Ausnahme nur zweier Fälle (Joh. 11, 38.; Luk. 24, 5.; ein dritter, ἐνπεριπατεῖν, folgt einer anderen Analogie); vor Gaumbuchstaben jedoch tritt ungleich häufiger Nichtassimilation ein, indem von 14 hiehergehörigen Zusammen-

setzungen nur zwei immer, eine gewöhnlich, assimilirt erscheinen alle übrigen dagegen fast ohne Ausnahme nicht assimilirt werden Bei *σύν*, welches ziemlich gleich oft assimilirt und nicht assimilir erscheint, ist deutlich ein anderes Gesetz wahrzunehmen. *Σύν* gehört nämlich zu den Präpositionen, welche oft gleichsam ers augenblicklich vom Schriftsteller einem anderen Worte mehr ad verbiell bloß beigefügt werden, so daß also beide Theile in der Zusammensetzung die ihnen eigenthümliche Bedeutung behalten So oft dieß geschieht (ein besonders in den paulinischen Briefen häufiger Fall), bleibt das *ν* unverändert. Wenn aber *σύν* mit einem andern Worte eine allgemein in der Sprache übliche Composition eingegangen ist und beide Theile zu einem einzigen neuen Begriff zusammenwachsen, tritt die Assimilation ein Daher immer *συγγενής*, *συμβαίνω*, *συμβάλλω*, *συμβούλιον*, *συμπόσιον*, *συμφέρει*, *σύμφωνος*, *συλλέγω* 2c. nebst allen Ableitungen, und zwar bei den genannten Wörtern ohne die geringste Ausnahme. Von der andern Gattung dagegen sind fast sämtliche der in dem hiezu gehörigen Verzeichnisse [a]) bei Cobet gelieferten Compositionen, wie *συνκληρονόμος*, *συνλυπούμενος*, *συνβασιλεύω*, *συνμιμητής*, *σύνψυχος*, *συνμαρτυρεῖν*, *σύνσωμα*, *συνχρῶνται* 2c., so wie die mit *σύν* übercomponirten Wörter, wie *συνπαραλαβόντες*, *συνμέτοχος*, *συνκαταβαίνω* 2c. [b]) Zu derselben Kategorie lassen sich denn auch mehrere unter *ἐν* ziehen, wenn es in gleicher Weise wie *σύν* eine mehr äußerliche Composition bildet, wie *ἐνκαυχᾶσθαι*, *ἐνκεντρίζειν*, *ἐνκατοικῶν* und das obige *ἐνπεριπατεῖν*. Vor *ζ* wird *ν* stets beibehalten in *συνζῆν*, *συνζητεῖν*, *συνζητητής*, weggeworfen nur in dem einzigen *σύζυγος* (Phil. 4, 3.), vermuthlich auch nur, weil es in dieser Gestalt durch den Gebrauch

a) Dieß Verzeichniß ist übrigens bei allem Schein der Vollständigkeit doch nicht vollständig; denn es fehlen bei *ἐν* mindestens sieben, bei *σύν* mindestens zwölf Zusammensetzungen.

b) Ein evidentes Beispiel hiezu liefert *συλλαμβάνω*, welches in der gewöhnlichen und allgemein üblichen Bedeutung (ergreifen) stets assimilirt. Nur einmal (Phil. 4, 3.) hat der Vat. das *ν* beibehalten, aber an dieser einzigen Stelle hat es auch eine wesentlich andere und den obigen analoge Bedeutung: *σύνλαμβάνου αὐταῖς κτλ.*

schon geläufig geworden war. Vor στ, σχ endlich wird nach obigem Gesetz das ν beibehalten in συνσταυροῦν, συνστενάζειν, συνσχηματίζεσθαι, συνστοιχεῖν; dagegen fällt es immer weg nach derselben Norm in συστρέφειν, συστροφή, συστατικός. Gegentheilige Beispiele sind zwar hie und da vorhanden, aber so selten, daß sie die Beobachtung nicht zu alteriren vermögen, um so weniger, als die übrigen ältesten Handschriften, welche in obigen Fällen die vaticanische Schreibart theilen, in diesen wenigen wieder auf die Seite der Beobachtung treten und daher an der genauen Ueberlieferung bei Mai noch gezweifelt werden kann. Vgl. Tischend. comm. crit. ad Luc. 8, 14.; Io. 11, 16.; 1 Petr. 1, 14. 5, 1.; 1 Cor. 9, 13.; Phil. 2, 25. — In vorliegender vaticanischer Ausgabe sind nun alle obige Fälle der Nichtassimilation ohne Ausnahme beseitigt und nach den gewöhnlichen Lautveränderungsregeln der Grammatiker emendirt worden.

S. 72. Eben so rücksichtslos verfuhren die Herausgeber gegen die in den Evangelien so häufig überlieferte Form ἐάν statt ἄν (bei welcher Gelegenheit der Leser erst wieder einen förmlichen Unterricht erhält, daß dieß zwei ganz verschiedene Wörter sind). Nicht den mindesten Werth scheint der Vorredner auf den Umstand zu legen, daß dieß ἐάν nur in Relativsätzen (oder relativen Zeitsätzen mit ὅπου ꝛc.) im Conjunctiv vorkommt, nie beim Optativ oder Indicativ oder nach ἕως, ὡς ꝛc. Und daß die Form in den historischen Schriften so häufig, in den epistolischen so selten zur Anwendung gekommen, ist doch wohl nur eine Folge verschieden überlieferter Schreibweise und nicht, wie der Vorredner wunderlicherweise zu glauben scheint, davon, daß der Schreiber nach dem Ende des Buches hin sich die fehlerhafte Form mehr und mehr abgewöhnt habe („vides numerum locorum corruptorum semper decrescere"). Ueber den Gegenstand selbst vgl. noch die Litteratur bei Winer, Gramm., §. 42, 6.

Auch was S. 74 ff. über ἀφέωνται und die hie und da vorkommenden ionischen Flexionsformen gesagt wird, ist so allgemein bekannt, daß man sich wundern muß, dieß Alles gleichsam als etwas Neues zur Vertheidigung der Formen im N. T. zu vernehmen. Vgl. die Litteratur hierüber unter Andern bei Winer

S. 59. und 74. Bei dieser Gelegenheit aber muß Referent gestehen, daß ihm die Inconsequenz der Herausgeber und die Flüchtigkeit in ihren Angaben völlig unbegreiflich ist, vermöge welcher sie von den acht in der ersten Hand des Vat. vorkommenden substantivischen Flexionsformen auf ης und η vier im Texte beibehalten und vier (*πλημμύρης*, *μαχαίρης* und zweimal -*ρη*) in die attischen Formen geändert haben; ferner von den fünf Correcturen der zweiten Hand die vier obigen recipirt haben, eine nicht; sodann den Dativ *μαχαίρῃ* einmal (Matth. 26, 52.) aufnahmen, dagegen zweimal (Luk. 22, 49.; Apg. 12, 2.) verwarfen, obwohl ihn in allen drei Fällen die secunda manus verbessert hat; endlich *συνειδυίης* (Apg. 5, 2.) ohne den Vorgang der secunda manus aus eigener Machtvollkommenheit in *συνειδυίας* geändert zu haben versichern, während doch im Texte unverändert *συνειδυίης* beibehalten worden ist. Wäre es nun nicht viel wünschenswerther gewesen, wenn die Herausgeber statt so mancher der bereits erwähnten weitläufigen oder unnöthigen Ausführungen uns lieber die Gründe solcher in die Augen fallenden Inconsequenzen gegeben hätten? Statt dessen aber muß sich der Leser mit den dürren Worten begnügen: „nos formas Ionicas servavimus praeterquam Luc. 6, 48. etc., ubi admisimus secundae manus correctiones *πλημμ.*, *μαχ.*, *μαχ.*, et *συνειδυίας* ipsi dedimus." — Bei *τεσσεράκοντα* ist überall die gewöhnliche, durch die secunda manus dargebotene Form restituirt, obwohl das Verfahren jetzt, wie so manches Andere, in der Vorrede gemißbilligt wird („quod nunc factum nollemus").

S. 76 f. wird über die Unterlassung der Gemination der Liquiden in den Handschriften, wo sie doppelt stehen sollten, und die Verdoppelung derselben, wo sie einfach stehen sollten, gesprochen (bei welcher Gelegenheit der Leser unter Anderm wieder einen förmlichen Unterricht darüber empfängt, daß *ἐγενήθην* und *ἐγεννήθην* zwei verschiedene Formen und von verschiedener Bedeutung sind). Unbillig und verletzend zugleich ist die Art und Weise, in der Mai getadelt wird, daß er 1 Thess. 2, 7. die vaticanische Lesart *ἐγενήθημεν νήπιοι* beibehalten hat („quod Maius edidit *ἐγενήθημεν νήπιοι*, de se ipso poterat dicere, qui non statim viderit" etc.), wie uns bedünken will,

in sehr unzeitiger Spott. Denn Mai's unabweisliche Pflicht
var es, als Herausgeber des Vat. eine Lesart, über welche die
xegeten schon seit den frühesten Zeiten und lange vorher, als
nser Codex geschrieben wurde, in Zweifel waren, und welche
ußer dem Vat. noch viele andere und die bedeutendsten Hand-
hriften darbieten, unverändert wiederzugeben. Mai wußte wohl,
as er that, als er die Lesart aufnahm; denn er versäumte es
icht, durch die Bezeichnung „ita cod." auf die Beschaffenheit
rselben hinzuweisen. Durch die Aufnahme der nicht einmal
n zweiter Hand dargebotenen Lesart ἤπιοι aber haben die
idner Herausgeber den Schein erzeugt, als gehöre der Vat.
den übrigen Zeugen dieser Lesart. Denn der durch keinen
achweis im Texte avertirte Leser kann, wenn er nicht im Besitz
derweitiger kritischer Hülfsmittel ist, ἤπιοι leicht für die vati-
nische Lesart halten, da er die Besprechung derselben kaum
dieser Stelle der Vorrede zu suchen veranlaßt ist. Und über-
eß ist die Anwendung der Beobachtung, daß Liquiden in den
andschriften innerhalb eines Wortes sich leicht verdoppeln
gl. Winer, S. 46.), auf unsern Fall völlig ungeeignet. — Die
i so vielen Wörtern und in so vielen Handschriften (s. z. B.
e Varianten zu 2 Kor. 11, 25.; Luk. 19, 35.; Apg. 16, 22. ꝛc.)
erlieferte Unterlassung der Verdoppelung von ρ nach dem Aug-
ent und kurzen Vocalen (διαρήσσων, προσέρηξεν, ἐραπίσθην ꝛc.)
von den Herausgebern schlechthin beseitigt worden.

S. 79. wird, nachdem wieder einige allbekannte Flexions-
merkungen (χέω und χεῶ, κατεάξει, κατεαγῶσιν) gegeben worden,
e Schreibung χύννω statt des sonst in der κοινῇ üblichen χύνω
rworfen, obgleich sie doch wohl mehr in der Analogie der
prache wurzelt (vgl. κτείνω, κτέννω), als das willkürlich herbei-
zogene erdichtete πλύννω, und damit sogar der einmalige
in zufällige und durch Verwechselung mit einem andern be-
nnten Verbum so leicht entstehende Schreibfehler ἤμελλεν (statt
ιελεν, Joh. 12, 6.) zusammengestellt. Durch solche oberflächliche
ergleichungen (denn wo fände sich nicht irgendeinmal ein lediglich
r äußern Form nach ähnlicher Schreibfehler?) lassen sich freilich
icht alle ungewöhnlicheren Erscheinungen in Handschriften weg-

disputiren. Auch die Schreibung Ἰωάνης ist gerade dem Vat. so eigenthümlich, daß sie wohl verdient hätte, eben deßhalb beibehalten zu werden, und eben so die seltene Dativform Ἰωάνει, da sie gerade an derselben Stelle (Luk. 7, 18., vgl. Matth. 11, 4.) vom cod. Alex. (und neuerdings vom cod. Sin.) bestätigt wird, mithin schwerlich bloß dem Schreiber zur Last fällt. Müssen doch die Herausgeber von Μωυσῆς zwei Flexionsformen anerkennen, z. B. Μωυσῇ (Mark. 9, 4.), -σεῖ (Matth. 17, 4.), -σέα (Luk. 16, 29.), -σῆν (Apg. 6, 11. ꝛc.). Daß sie aber dann den nur einmal in der Apg. überlieferten Dativ Μωυσῇ (7, 44.), der doch zu dem daselbst allein gebräuchlichen Accusativ Μωυσῆν viel besser paßt, eigenmächtig, und ohne es in der Vorrede nur zu erwähnen, in -σεῖ umänderten, dazu war doch mindestens in dieser Ausgabe nicht der leiseste Grund vorhanden. Auch von der seltenen, aber sehr beachtenswerthen Flexionsform συγγενεῦσιν Mark. 6, 4. (worüber Herodian in Cram. an. III. p. 246. zu vergleichen) halten sie es nicht der Mühe werth, in der Vorrede wenigstens die nöthige Angabe zu machen, sondern geben stillschweigend die Lesart der secunda manus, συγγενέσιν.

S. 81. wird die Schreibung μογγιλάλον verbessert, obwohl nicht mit demselben Rechte wie oben μέλλει, da die Schreibart in so vielen Handschriften wiederkehrt, daß man sie nicht pure als Schreibfehler betrachten kann. Vgl. die Varianten zu Luk. 9, 39. — Ebendaselbst wird bedauert, daß im Texte nicht die von der prima manus dargebotene Schreibung κράβαττον als die einzig richtige festgehalten worden ist.

S. 83. wird die (jetzt auch durch den cod. Sin. durchweg bestätigte) alexandrinische Form ἐραυνᾶν mit der secunda manus und der Recepta ꝛc. wieder in die gewöhnliche Form ἐρευνᾶν umgeändert. Vgl. wegen des Gebrauchs in der Septuaginta Sturz. dial. Al. p. 117. — Eben so wird statt der von der ersten Hand des Vat. (und allen ältesten Handschriften) gebotenen vulgären Form ἐχθές das attische (ἀττικόν, ἀττικώτερον ἐχθές restituirt, obwohl aus cod. Alex. (Hebr. 13, 8.) ἐχθές beibehalten wurde. Wozu also selbst hier diese Zurück-

setzung der ersten Hand, wo Sprachgebrauch, Ueberlieferung und Consequenz sie schützen mußten?

S. 84. Daß *Βεεζεβούλ* kein lapsus calami, sondern echte vaticanische Schreibart ist, geht zur Genüge daraus hervor, daß sie an sämtlichen Stellen ohne Ausnahme sich findet und nirgend von späterer Hand corrigirt worden ist. Gleichwohl ist überall die gewöhnliche Form *Βεελζεβούλ* hergestellt. — Der durchgängig von erster Hand überlieferten Schreibart *λεγιών* (denn auch Mark. 5, 15. beweist nichts gegen dieselbe, s. Mai) ist die der zweiten Hand, *λεγεών*, als die bessere vorgezogen. Warum aber hier, wo doch lediglich die Autorität entscheiden kann, die Schreibung der zweiten Hand besser ist („bene scripsit corrector"), wird nicht gesagt, möchte auch schwer zu beweisen sein. Tischendorf hat jetzt nach vielen Zeugnissen der Form *λεγιών* den Vorzug gegeben. — Ebendaselbst wird abermals bedauert, daß nicht mit der secunda manus *ὀλεθρεύειν* ꝛc., sondern mit der prima manus *ὀλοθρεύειν* ꝛc. recipirt worden ist.

S. 85. Die vom Vat. zuweilen verabsäumte Aspiration (*οὐκ ἕστηκεν* ꝛc.), so wie der häufigere umgekehrte Fall (*Μαθθαῖον, ἀφίδω* ꝛc.) ist natürlich nach der schon oft gerügten Nivellirungsmethode gänzlich beseitigt und Alles wieder auf den Standpunct der Recepta reducirt worden. Daß wenigstens einige dieser Abnormitäten, besonders *Μαθθαῖον* und *ἐφ᾽ ἐλπίδι* (vgl. Franz. epigr. 111.), nicht in Folge der Unwissenheit oder Unachtsamkeit des Schreibers entstanden, sondern vielfältig in Gebrauch gewesen sind, bis sie durch die fortgesetzten Bemühungen der Nationalgrammatiker und das fleißigere Studium grammatischer Systeme allmählich ganz aus den (späteren) handschriftlichen Texten verdrängt wurden, geht aus vielen Indicien hervor. Vgl. über den Gegenstand besonders Tischend. proll. ad V. T. p. 33 seq., ad N. T. p. 52.

S. 90. Viel Schwierigkeit hat von jeher den Exegeten die Erklärung der Stelle 1 Theff. 3, 3. verursacht und manche mehr oder minder künstliche Auslegung des darin vorkommenden Wortes *σαίνεσθαι* hervorgerufen. Mit gutem Grunde schlossen sich daher die Herausgeber der Vermuthung Reiske's an und trennen die

Worte so: τὸ μηδὲν ἀσαίνεσθαι, indem sie ἀσαίνεσθαι durch ἄχθεσθαι, χαλεπῶς φέρειν erklären. Vgl. hiezu die Glossen des Hesychius: ἀσαίνειν - λυπεῖσθαι. ἀσαίνων - ὑβρίζων, λυπῶν. Ist es aber Selbstgenügsamkeit oder Sorglosigkeit des Vorredners, wenn er die Besprechung der Stelle mit den Worten schließt: „itaque abiecto Graeculi errore μηδὲν ἀσαίνεσθαι a longo exilio revocavimus“, ohne im mindesten zu erwähnen, daß doch bereits Lachmann dasselbe gethan und in seiner Ausgabe des N. T. (wie überdieß bei Tischendorf genau verzeichnet steht) buchstäblich eben so liest? Wenn auch die Benutzung der Lachmann'schen Ausgabe dem Zwecke der Herausgeber zunächst fern lag, so erforderte doch die gewöhnlichste Vorsicht, ehe man derartige Aussprüche thut, sich erst von dem Thatbestande einigermaßen zu unterrichten. — Derselben Sorglosigkeit und Unkenntniß der Thatsachen, wie sie keinem Editor des N. T. geziemt, ist es zuzuschreiben, daß der Vorredner die von Mai in der großen Ausgabe getrennten Wörter ἥσσω θῆτε (2 Kor. 12, 13.) zu einem Worte, ἡσσώθητε, zu verbinden heißt („coalescant in unum" etc.), obwohl die Lesart in dieser Gestalt schon längst bekannt und hinlänglich besprochen ist (s. die kritischen Commentare 2c.) und die Erwähnung Lachmann's, der bekanntlich ἡσσώθητε zuerst recipirt hat, sich wohl gebührt hätte, da auch der Vorredner die Zulässigkeit der ionischen Form anerkennt. Nichtsdestoweniger verlassen dieselben Herausgeber, die so eben erst (s. oben) das Vorhandensein ionischer Elemente in der Sprache des N. T. eingeräumt und ohne Bedenken im Texte mehrmals zugelassen haben, hier die unbestrittene vaticanische Lesart und ändern sie eigenmächtig, ohne daß eine Correctur der secunda manus vorläge, in das attische ἡσσήθητε um.

S. 95. Mit größerem Rechte haben sie Apg. 27, 39. die Lesart der secunda manus ἐξῶσαι recipirt statt ἐκσῶσαι; denn jenes war vermuthlich die auch von erster Hand wenigstens intendirte Lesart. — Ein zu großes Gewicht dagegen legen sie auf die im Vat. (von späterer Hand) überlieferte Accentuation ἐκφύῃ (Matth. 24, 32.; Mark. 13, 28.). Der Vorredner gibt selbst zu, daß bei Späteren der Aorist ἐφύην statt ἔφυν in allgemeinem

Gebrauch ist. Da nun auch im N. T. **nur** diese Form des Aorists überliefert ist (φυέν, συμφυεῖσαι), so erfordert die Analogie auch den Conjunctiv nicht nach attischem, sondern nach späterem Gebrauche ἐκφυῇ zu betonen. Bemerkenswerth ist, daß auch von δύω der Aorist ἔδυν nur zweimal im N. T. vorkommt, aber an beiden Stellen gerade die Autorität des Vat. gegen sich hat.

S. 96 f. wird über Inclination, Spirituszeichen, ν ἐφελκυστικόν und Aehnliches gehandelt. Unklar ist, wie der Vorredner sagen kann, daß der „scriba Vaticanus" die Wörter οὐδέ, μηδέ, μηδεμία ꝛc. getrennt habe. Mit Grund kann dieß doch höchstens von demjenigen gesagt werden, der in späterer Zeit die Accente hinzufügte, da ja bekanntlich der Schreiber selbst die Worte weder trennte noch mit Zeichen versah. — In Bezug auf das bewegliche ν ist das Verfahren der Herausgeber wiederum ein ganz eigenmächtiges. Der Fälle, wo das ν vor Consonanten fehlt, sind im Vat. (und mehreren andern Handschriften, namentlich auch im cod. Sinait.) im Verhältniß zum Ganzen so äußerst wenige, daß es bedenklich erscheint, dasselbe aus keinem andern Grunde zu beseitigen, als „quia molestum ν aurem offendit et orationis cursum impedit et retardat". Referent muß aber einem Herausgeber des Vat. das Recht bestreiten, die Beleidigung seines durch die Lectüre der classischen Autoren verfeinerten Ohres über eine so massenhafte Ueberlieferung zu setzen, welche denn doch eher auf einen häufigen abusiven Gebrauch desselben zu den Zeiten und in den Gegenden, wo die Apostel schrieben, schließen läßt, als auf das gerade Gegentheil.

S. 99 f. wird ein Verzeichniß von 93 Emendationen vaticanischer Lesarten gegeben, die auch von der zweiten Hand unberührt geblieben und zum großen Theil von Mai durch den Beisatz „ita codex" als solche kenntlich gemacht worden sind. Wir haben gegen dasselbe einzuwenden, daß es, vom praktischen Gesichtspuncte betrachtet, seinen Zweck verfehlt, da es 1) durchaus unvollständig, 2) vielfach schon im Vorhergehenden enthalten ist. Der erste Punct wird vom Vorredner (S. 104.) selbst eingeräumt, bedarf also keines weiteren Beweises. Was den zweiten betrifft, so zählt Ref. in dem Verzeichniß beiläufig 30—40 Fälle,

die alle bereits in verschiedenen Theilen der Vorrede namentlich aufgeführt und zum Theil weitläufig besprochen sind. So finden sich sämtliche S. 19 f. zusammengestellte Stellen, wo ἡμῶν und ὑμῶν rc. verwechselt sind, hier zum zweitenmale aufgeführt; ferner die Stellen, worin die Lesarten: οἰκοδόμουν, ἀφῆκεν αὐτήν, ἔμελλεν, ἐπώρωσεν, ἐπισκιάσει, ἐπετίθοσαν, καταπατήσουσιν, ἐγενήθημεν νήπιοι rc.; ferner δοκίμοις, μαρτυρούν, ἐσφραγίσθη, λέγων (S. 18 f.), οἰκοδομήσατε (hier bereits zum drittenmale); ja sogar von der bekannten Lautverwechselung, deren Verbesserung kaum eine Emendation zu nennen ist, weil sie sich von selbst versteht, finden sich zum Ueberfluß wieder mehrere Beispiele, wie ἐρείσει, σύ (statt σοί), ὑποτάσσετε, ζηλοῦσθε, ἐνδύσασθε (S. 19. und 42.), λογίζεσθαι (statt -σθε) rc.

Unter den neu verzeichneten Lesarten befinden sich abermals viele, die keineswegs als Schreibfehler („hallucinationes") des Schreibers zu betrachten und deren Emendation im Text einer vaticanischen Ausgabe als ungerechtfertigt, mindestens als verfrüht erscheinen muß. Wir heben unter ihnen folgende heraus:

Matth. 6, 28. κοπιοῦσιν (Cob. κοπιῶσιν). Wie bei mehreren Verben der Uebergang der Formation έω in die auf άω sich wahrnehmen läßt — die Herausgeber haben selbst recipirt ἐλεῶντος Röm. 9, 16. (18. ἐλεεῖ), ἐλεᾶτε Jud. 23., ἐλλόγα Philem. 17. —, so auch umgekehrt aus der Formation άω in die auf έω. Alle solche Uebergänge scheinen indeß nicht in bestimmten Verben, sondern mehr in gewissen Formen und wie immer in solchen Fällen neben den regelmäßigen stattgefunden zu haben. So ist zu beachten, daß alle vorkommenden Uebergangsformen von Verben auf άω den Umlaut ου haben. Wie frühzeitig der Gebrauch angefangen, können wir freilich nicht wissen; daß er aber stattgefunden hat und keineswegs aus bloßer Nachlässigkeit des Schreibers entstanden ist, können wir aus mehreren der ältesten Handschriften des N. T. (wozu neuerdings der cod. Sin. tritt) lernen. Zur Vergleichung führen wir noch an aus ähnlichen Schriften: προσεδόκουν act. Andr. 11., Ign. ep. ad Magn. 9.; κατεβόουν act. Andr. 12.; ἠγάπουν act. Thom. 48.; πλανοῦμαι (aber kurz vorher πλανᾶσαι) act. Petr. et Paul. 64. Am stärk-

sten bezeugt im N. T. ist ἠρώτουν Matth. 15, 23. (BCDX., jetzt auch cod. Sin., recipirt von Lachmann, Tischendorf), von den Herausgebern gleichfalls eigenmächtig in ἠρώτων geändert. In der Apokalypse dagegen haben sie νικοῦντι ꝛc. aus cod. Alex. wieder zugelassen.

Matth. 27, 61., Mark. 15, 40. Μαριὰμ ἡ Μαγδ. Die Herausgeber ändern Μαρία, vermuthlich in Rücksicht der andern Stellen, wo diese Maria die griechische Endung hat. Beide Namen werden aber, wie dieß vielfach bei Eigennamen geschieht, promiscue neben einander gebraucht, und die Herausgeber haben dieß selbst anerkannt, indem sie in einem andern Falle beide Formen neben einander bestehen ließen, nämlich Luk. 1, 56. u. s. (Μαριάμ, Nominativ), 2, 16. (τήν τε Μαριάμ) und gleich darauf ἡ Μαρία.

Mark. 4, 32., Hebr. 7, 5. κατασκηνοῖν, ἀποδεκατοῖν (Cob. -οῦν). S. über das Vorhandensein dieser Infinitivendung Tischendorf zur letzten Stelle und meine neutestamentl. Gramm., S. 38.

Mark. 10, 30., Apostg. 13, 48., 1 Joh. 2, 25. αἰωνίαν ist zwar auch von Lachmann, Tischendorf ꝛc. als zu schwach bezeugt nicht recipirt worden. Daß es aber kein bloßer Schreibfehler des Vatic. ist, beweist 2 Thess. 2, 16., wo die Herausgeber dieselbe Form noch dazu für zulässig erklärt haben.

Mark. 13, 7. ὅταν ἀκούετε, s. oben S. 174.

Luk. 16, 12. τὸ ἡμέτερον, mehrfach bezeugt und keineswegs schlechthin zu verwerfende Lesart, vgl. Muralt rec. loc. p. 29. (Cob. τὸ ὑμ.).

Luk. 17, 6. εἰ ἔχετε, sehr stark (auch vom cod. Sin.) bezeugte Lesart und von Tischendorf jetzt recipirt. Daß der Fall syntaktisch ein sehr wohl berechtigter ist und in Analogie mit mehreren andern neutestamentlichen Stellen steht, hat Referent zu zeigen gesucht in den theol. Stud. 1858. 3. Heft. In einer vaticanischen Ausgabe in solchen und vielen ähnlichen Fällen, wo noch sub iudice lis est (vgl. unten zu Röm. 7, 14.), gerade die nicht-vaticanische Lesart zu recipiren, ist weder vom allgemeinen Standpuncte, noch selbst von dem der Herausg. aus zu rechtfertigen (Cob. εἰ εἴχετε).

Luk. 17, 11. διὰ μέσον, zwar schwach bezeugt, aber von Lachmann recipirt (Cob. -σου).

Apostg. 1, 10. ἐσθήσεσιν. Sehr gewaltsam ändern die Herausgeber diese unbestrittene vaticanische, von den besten Handschriften bezeugte, von Lachmann und Tischendorf recipirte und mehrfach selbst von nationalgriechischen Schriftstellern gebrauchte Form in das von keiner einzigen Handschrift gebotene ἐσθῆσι um.

Apostg. 2, 31. οὐδέ, wenn auch gegen den Sprachgebrauch verstoßende, so doch anerkannte vaticanische Lesart. Es ist gar nicht unmöglich, daß das erste οὔτε durch frühzeitige Correctur aus dem ursprünglichen οὐκ entstanden war und dann die Aenderung des folgenden οὐδέ in οὔτε zur nothwendigen Folge hatte; cf. comm. crit. Die Emendation widerstreitet dem oben S. 165. erwähnten eigenen Grundsatze der Herausgeber [a]).

Apostg. 9, 15. υἱῶν δὲ und 20, 9. καθηζόμενοι sind Druckfehler bei Mai. S. die kleine römische Ausgabe.

Apostg. 11, 11. ἦμεν, mehrfach bezeugt und von Lachmann, Bornemann recipirt. S. Meyer's Comment. zu d. St. (Cob. ἤμην).

Apostg. 24, 21. ἐκέκραξα, eine hier sehr stark und auch sonst hinlänglich bezeugte, von Tischendorf recipirte, häufig in der Septuaginta vorkommende Form, von den Herausgebern sehr willkürlich in das gewöhnliche ἔκραξα geändert. Der hellenistische Gebrauch jener Form steht unzweifelhaft fest; s. die sehr zahlreichen Stellen in Tromm. conc. und Wahl. clav. apocryph. V. T. v. κράζω, wozu man füge Clem. ep. 1. ad Cor. 22. ἐκέκραξα. 34. ἐκέκραγον.

Apostg. 25, 7. αἰτιώματα, wie schon Griesbach nach einstimmiger Ueberlieferung der alten Handschriften, wogegen Cobet mit neueren αἰτιάματα.

---

a) Es ist jedoch nicht zu verschweigen, daß dieß eine von den Stellen ist, worüber erst eine nochmalige Collation des Codex vollständiges Licht verbreiten kann. Es wird zwar οὐδέ von beiden römischen Ausgaben, ingleichen von Scholz bezeugt; Birch und Bentley schweigen; aber Bartolocci, der so oft das Richtige gesehen (s. unten), referirt nach Muralt. rec. p. 43. (auch Tischendorf) οὔτε, welche Varietät der Vorredner, wo er von dem Muralt'schen Recensus sprach (S. 115.), zu seinen Gunsten hätte anführen können.

Jud. 20. gibt ὑμεῖς keinen Sinn, aber die Emendation in ἡμεῖς ist willkürlich, da eben so gut τηρήσωμεν falsch sein kann (und nach aller Wahrscheinlichkeit auch ist; s. die Comment.), und widerstreitet somit wieder dem oben S. 165. erwähnten Grundsatze.

Röm. 7, 14. σάρκινος (denn der Accent bei Mai ist gleichgültig) und 1 Kor. 3, 1. σαρκίνοις, welche Form an beiden Stellen fast alle Handschriften, viele Kirchenväter ꝛc. geben. Obwohl Bedeutung und äußerer Zusammenhang die Form σαρκικός bei weitem annehmbarer erscheinen lassen (s. Reiche z. d. St.), so beugten doch alle neueren Herausgeber und Commentatoren von Griesbach an ihre individuelle Ansicht vor der Macht der Ueberlieferung und adoptirten die von den Herausgebern wieder verschmähte vaticanische Lesart. Zweimal aber ist von denselben die Form auf ινος beibehalten worden (2 Kor. 3, 3., Hebr. 7, 16.). Vgl. oben zu Luk. 17, 6.

Röm. 14, 19. διώκομεν. S. oben S. 164.

Ephes. 2, 9. ἵνα — καυχήσεται (mit FG.). S. oben S. 174. mit der Note.

1 Theß. 2, 8. ὁμειρόμενοι, Cod. ἱμειρ., nur mit Neueren, Minuskeln ꝛc., vielleicht das stärkste Beispiel von Nichtachtung der Ueberlieferung und übrigen Autoritäten. Denn ὁμ. geben alle Uncialen ausnahmslos und viele Minuskeln; Hesychius und Photius haben unter dem Buchstaben die Glosse: ὁμείρονται· ἐπιθυμοῦσι, und Theophylakt weist die andere Lesart mit den Worten ab: τινὲς δὲ ἱμ. ἀνέγνωσαν· οὐκ ἔστι δέ. Seit Griesbach ist die schon von Mill empfohlene vaticanische Lesart im Texte aller Ausgaben.

1 Theß. 4, 17. περιλειμενοι. Als Emendation ist im Verzeichniß περιλελειμμένοι, wie Mai emendirt, aufgeführt, während im Text das Präsens (περιλειπόμενοι) steht.

Hebr. 7, 1. τοῦ θεοῦ ὑψίστου. Nach dem allgemein griechischen, auch von den neutestamentlichen Schriftstellern im Ganzen streng beobachteten Sprachgebrauch muß hier der Artikel vor ὑψίστου wiederholt werden, wie auch in den meisten Uncialen und in Folge dessen auch in den neuern Ausgaben geschieht.

Gleichwohl bleibt die vaticanische (selbst in die Elzeviriana übergegangene) Lesart als solche eine sehr beachtenswerthe, da möglicherweise der Sprachfehler schon früh den griechischen Schreibern aufgefallen und dem griechischen Gesetze gemäß in den Handschriften berichtigt sein kann. Der Fall wiederholt sich meines Wissens nur noch zweimal im cod. Vat., nämlich Joh. 12, 9. und 12., wo beidemal von erster Hand ὁ ὄχλος πολύς (das zweitemal auch von Cobet beibehalten). Freilich sind solche Stellen bald emendirt, und es haben auch die Herausgeber des N. T. dazu ein vollkommenes Recht, wenn sie durch andere Handschriften unterstützt werden. Für einen Herausgeber des N. T. ad fidem cod. Vat. aber mußte die Frage entstehen, ob nicht doch vielleicht die ursprüngliche Lesart hier gerade im Vat. erhalten ist. Es ist wohl denkbar, daß den Verfassern hier θεὸς ὕψιστος und dort ὄχλος πολὺς so als e i n Begriff vorschwebten, hier für θεὸς oder ὕψιστος allein (vgl. Luk. 1, 32. 35. 76. u. f.), dort für ὄχλος oder οἱ πολλοί, daß sie darüber die regelrechte Stellung des Artikels verabsäumten. Solche Abweichungen aber verdienen eher aufgesucht und erhalten, als schlechthin beseitigt zu werden.

Alle obigen Lesarten werden zu Ende des Verzeichnisses (S. 104.) mit dem Titel „scribarum hallucinationes" beehrt, die aus dem Text entfernt werden müßten („quibus non esse parcendum censuimus"). Referent kann unmöglich dem Vorredner beistimmen, wenn er (S. 15.) behauptet: „de altero vitiorum genere" (d. h. solche vitia, die nicht allein auf damaliger fehlerhafter Orthographie, sondern Nachlässigkeit des Schreibers, Verwechselung ähnlicher Buchstaben ꝛc. beruhen) „p a u c u l a t a n t u m removimus, ubi et manifestus esset codicis error et verae lectionis n e m i n i d u b i a o p t i o, in qua re tam c a u t e e t c i r c u m s p e c t e egimus" etc.; und fast wie Ironie klingt es ihm, wenn der Vorredner unmittelbar nach der Verurtheilung aller obigen (und noch vieler andern der Kürze willen hier nicht erwähnten) Lesarten fortfährt (S. 104): „multo plures et ipsas satis certas et evidentes (sc. hallucinationes) noluimus attingere. Satius multo est etiam s u m m o i u r e s u s p e c t i s

nonnunquam parcere quam ea convellere, quae aliquam defensionem habent aut non uno modo corrigi possunt". Es ist sehr zu bedauern, daß die Herausgeber von diesem einzig richtigen Grundsatz keinen ausgedehnteren Gebrauch gemacht haben; denn darin sind wir mit dem Vorredner vollkommen einverstanden, daß es dem Zwecke ihrer Ausgabe angemessener war, „complures sontes absolvere quam unum innocentem condemnare".

S. 105. wird endlich ein viertes, 10 Seiten langes, Verzeichniß von Lesarten sowohl der ersten als der zweiten Hand gegeben, welche als fehlerhaft aus dem Text verwiesen sind, wobei ausdrücklich bemerkt wird: „in eo elencho illa omnia, de quibus supra retulimus, quum certas mendorum classes et genera describeremus, de industria omisimus". Dennoch enthält das Register sehr viele Wiederholungen, welche, da es doch einmal kein vollständiges sein sollte, entbehrlich waren. Denn abgesehen von den 62 beispielsweise aufgeführten Stellen in dem Register auf S. 29. (die sämmtlich hier wieder verzeichnet stehen), finden sich nicht nur viele schon besprochene Fälle, wie *ἀφήκετε*, *μογγιλάλον*, *ἐπελάθεντο*, *ὁμολογήσει* (statt *-σῃ*), *ἀναπείρους*, *ἑώρακες*, *ἐπώρωσεν* (hier zum dritten Male), *οἴδαμεν*, *ὑπόδυσαι* (hier bereits zum vierten Male), die auf S. 20. bereits hinlänglich besprochenen Verwechselungen von *ἡμῶν* und *ὑμῶν* 2c., sondern sogar noch eine ganze Anzahl von den Vocalvertauschungen zwischen *ι* und *ει*, *ε* und *αι*, wie *γεινώσκετε*, *ἐνδύσασθε*, *τρεῖς*, *Ἰστραηλεῖται*, *δεῖ ἐργάζεσθε*, *καταγγέλλετε*, *θορυβεῖσθαι* 2c., ja selbst das *ἴδομεν*, *ἴδετε*, *πινάσῃ*, *ἱστήκει* der zweiten Hand zu wiederholten Malen aufgeführt.

Was die übrigen hier zuerst aufgeführten Fälle betrifft, so findet Alles, was wir oben über die Zurücksetzung der ersten Hand gesagt haben, auch auf dieses Verzeichniß seine volle Anwendung. Wir beschränken uns daher hier auf die Besprechung einiger Stellen, wo uns die Verwerfung der prima manus vorzugsweise ungerechtfertigt erscheint.

Matth. 23, 26. prima manus: *αὐτοῦ*. Daß der aus V. 25. herübergenommene Zusatz *καὶ τῆς παροψίδος* erst die Correctur

αὐτῶν (Cob. mit secunda manus) veranlaßt hat, ist jetzt allgemein anerkannt. S. Meyer's Comment. z. d. St.

Matth. 25, 40. Der Zusatz τῶν ἀδελφῶν μου fehlt auch in vielen Versionen und bei Kirchenvätern.

Mark. 14, 15. ἀνάγαιον mit den meisten Handschriften, schon seit Griesbach allgemein recipirt, statt des sonst üblichen (dorischen, s. Ahrens, D. D. p. 187.) ἀνώγαιον oder des attischen ἀνώγεων.

Mark. 14, 61. Hier geben sämmtliche Handschriften mit der prima manus ὁ δέ, welche Verbindung im Mark. die einzig gebräuchliche ist und unzähligemal vorkommt, s. z. B. aus demselben Capitel (auch bei Cobet) V. 20. 31. 52. 68. 70. 71. Statt dessen geben die Herausgeber mit der einzigen secunda manus des Vatic. die im ganzen N. T. nur höchst selten überlieferte (neutestamentl. Gramm. §. 126, 2.) Nominativform ὃς δέ.

Luk. 1, 27. wird μεμνηστευμένη als Lesart der prima manus angegeben, was sie jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ist, indem man nach Mai's Angabe: „prima μ superadditur", anzunehmen hat, daß diese Hinzufügung von zweiter Hand bewerkstelligt worden ist. In der kleinen römischen Ausgabe findet sich auch bereits die einfache Randbemerkung: secunda manus μεμνηστευμένη. Die Angabe ebendaselbst zu 2, 5. steht hiermit zwar wieder in offenbarem Widerspruch, doch ist diese wohl nach der großen Ausgabe zu berichtigen, wonach an beiden Stellen das erste μ erst später hinzugefügt wurde.

Luk. 19, 8. ist die Lesart der prima manus ἡμίσια in das attische ἡμίσεα geändert worden. Als Lesart der secunda manus wird aber von Vercellone in der kleinen Ausgabe nicht ἡμίσεα, sondern ἡμίσεια angegeben und als solche ist sie auch von den übrigen Collatoren anerkannt. Da ἡμίσια nur andere Schreibart dafür ist, so ist ἡμίσεια also unbestritten die echte und alleinige vaticanische Lesart. Dieselbe Schreibart ist auch von andern bedeutenden Handschriften überliefert und von Tischendorf (von Lachmann nur zufällig nicht) recipirt. Wie diese Form entstanden, ist freilich eine andere Frage. Die allgemein übliche (und wahrscheinlich auch hier gebrauchte) Form war in späterer Zeit ἡμίση, welche Form, da sie vielfach von den Atticisten getadelt

wurde, vermuthlich von einem gräcisirenden Schreiber frühzeitig in das von den Atticisten geforderte ἡμίσεα geändert wurde, was dann die Depravirung in ἡμίσεια zur Folge hatte. S. über das große Schwanken in den Handschriften die kritischen Commentare z. d. St. Ist ἡμίσεια echt, so ließe sich damit das aratische θήλεια μῆλα (Dios. 336.) und andere ähnliche, freilich mehr dichterische, Fälle vergleichen. S. Steph. thes. v. ἥμισυς; Göttl. zu Hesiod. scut. Herc. 348.; Buttm. ausf. Gramm. §. 62. Anm. 3.

Luk. 21, 14. θέτε mit vielen Handschriften, von Lachmann und Tischendorf recipirt. Cob. θέσθε.

Luk. 22, 24. Ob φιλονικία (prima manus) oder φιλονεικία (secunda manus) zu schreiben, hängt von unserem Ermessen ab. Der Zusammenhang weist entschieden auf den Begriff: Streitsucht, Zanksucht; warum also hier φιλονικία, ein nur selten und in merklich anderer, d. h. lobender, Bedeutung gebrauchtes Wort? [a]) Hatten sie auch den (hier freilich nichts bedeutenden) Vorgang der prima manus, so fällt selbst dieser Grund weg 1 Kor. 11, 16., wo sie das auch von erster Hand überlieferte φιλόνεικος eben so unpassend in φιλόνικος geändert haben.

Joh. 12, 15. θυγάτηρ (ohne ἡ) mit den meisten und ältesten Handschriften, von Lachmann und Tischendorf recipirt.

Joh. 14, 10. πιστεύσεις und Apostg. 20, 16. κέκρικε sind sehr wahrscheinlich fehlerhafte Angaben bei Mai; s. die kleine römische Ausgabe.

Apostg. 4, 21. wird die Lesart der secunda manus κολάσωνται unter den verworfenen aufgeführt, während gerade diese (und nicht, wie allerdings billig gewesen wäre, mit prima manus κολάσωσιν) im Text recipirt ist.

---

a) Z. B. vom Feldherrn, von der kampf- und sieglustigen Jugend 2c. S. über den seltenen und fast zweifelhaften Gebrauch des subst. abstr. Dindorf in Steph. thes. s. v. Bekker hat φιλονικία zweimal im Isokrates, wie es scheint, nur aus cod. Urb., aufgenommen. Nach desselben comm. crit. haben im Plato nur an einer Stelle (unter vielen) mehrere Handschriften φιλονικία, Alcib. I. p. 122., wo auch der Sinn nicht entgegensteht und der Scholiast ausdrücklich bemerkt: τὸ φ. διὰ τοῦ ι γραπτέον· ἔχαιρον γὰρ τῇ νίκῃ. Vgl. Xen. memor. 3, 4, 3; Aristot. rhet. 2, 12., wo φιλόνικος zweifellos.

Apostg. 5, 17. Da ζῆλος oft als Neutrum gebraucht wird (die Herausgeber haben es selbst recipirt 2 Kor. 9, 2., Phil. 3, 6.; vgl. Clem. ep. 1. ad Cor. 4.), so muß es wenigstens als echte vaticanische Lesart auch an dieser Stelle anerkannt werden.

Apostg. 8, 31. ἐὰν — ὁδηγήσει (prima manus ὁδαγήσει) mit CE von Tischendorf jetzt recipirt, statt der secunda manus ὁδηγήσῃ.

Apostg. 12, 13. προσῆλθε. Wie oben in Matth. 14, 16. geben hier die Herausgeber mit der einzigen secunda manus des Vatic., gegen die prima manus, sämmtliche übrigen Handschriften und sonstigen Zeugnisse und ohne die geringste Nöthigung von Seiten des Sinnes προῆλθε.

Apostg. 20, 36. προσεύξατο mit D., Cob. προσηύξατο (secunda manus). Vgl. das fortwährende Schwanken der Handschriften bei der Augmentation dieses Diphthongen in den Varianten zu Apostg. 27, 29. (wo εὔχοντο von Tischendorf jetzt recipirt ist), Röm. 15, 26. (Cob. εὐδόκησε), 27. u. s.

Apostg. 27, 41. ἐπέκειλαν, weit beglaubigtere Lesart als secunda manus ἐπώκειλαν.

1 Petr. 4, 18. gibt uns die prima manus ein sehr beachtenswerthes Beispiel des δὲ im Nachsatze. Der Satz in der vom Vatic. überlieferten Gestalt ist echt griechisch, wie derartiger Wendungen mehrere in den petrinischen Briefen vorkommen. Bei der Seltenheit des Gebrauches in den neutestamentlichen Schriften wäre es zu verwundern, wenn die Abschreiber das ihnen syntaktisch gewiß fremdartige δὲ willkürlich zugesetzt hätten, da es der Satz gar nicht bedarf. Genau dasselbe ist geschehen in der durch griechische Schreibart noch mehr sich auszeichnenden Apostelgeschichte (11, 17.). In beiden Fällen hat daher Tischendorf mit Recht die Autorität hier des Vatic., dort einiger anderer Uncialen dem numerischen Uebergewicht der übrigen Zeugen vorgezogen und beidemal das δὲ recipirt. Vgl. hierzu den ähnlichen Fall der Auslassung eines ungewöhnlichen oder pleonastischen δὲ in den Handschriften Apostg. 20, 5., wo es die Herausgeber (auch Lachmann) mit Recht beibehalten haben, und Lachmann, Vorr. II. S. 9.

1 Thess. 4, 4. haben die Herausgeber wiederum das fast

nur von der secunda manus des Vat. gebotene ἕνα ἕκαστον dem allgemein bezeugten ἕκαστον der prima manus ohne alle Noth vorgezogen.

Hebr. 1, 3. konnten die Herausgeber, diplomatisch genommen, nicht umhin, das einzig und allein vom Vatic. gebotene φανερῶν (auch der cod. Sin. und seine vielen Correctoren wissen nichts von dieser Lesart) aufzunehmen. Indeß, wenn irgendwo, so hätte es hier einer Warnung am Rande des Textes bedurft, daß φανερῶν nicht vaticanische Lesart ist. Die Buchstaben ΑΝΕ sind nämlich, wie der Vorredner selbst angibt, in rasura geschrieben. Hätte φανερῶν ursprünglich dagestanden, so würde die secunda manus nicht unterlassen haben, die andere (wahre) Lesart φέρων daneben zu schreiben, da nicht anzunehmen ist, daß bei dem absoluten Stillschweigen sämmtlicher Zeugen und Commentatoren alter und neuer Zeit über jene Lesart der Corrector eben dieselbe auch in seinem verglichenen Codex sollte gefunden haben. Daß vielmehr hier eine Fälschung der Urkunde vorliegt, wird zum Ueberfluß noch durch den Beisatz der Worte am Rande der Handschrift bezeugt: ἀμαθέστατε καὶ κακέ, ἄφες τὸ παλαιόν, μὴ μεταποίει. Ein ähnliches Beispiel radirter Stellen wird sonst von Mai nirgends angemerkt.

Bekanntlich ist der codex Vaticanus vor der Mai'schen Ausgabe mehrfachen Collationen unterworfen gewesen. Ueber die Arbeiten der älteren Collatoren Bartolocci, Bentley, Birch ist vielfach berichtet worden, insbesondere von Hug in seiner „Einleitung zum N. T." und zuletzt von Tischendorf in seiner ausführlichen Beschreibung des Vatic. in den Proleg. zur 7. Aufl. In neuester Zeit haben Tischendorf und Muralt den Codex an mehreren Stellen eingesehen (ersterer ließ überdieß an mehr als 200 Stellen während des Druckes der 7. Aufl. in Rom von kundigen Männern das Original einsehen) und darüber theils in ihren Ausgaben, theils an andern Orten Bericht erstattet. Es ließ sich erwarten, daß ein kritischer Herausgeber des vaticanischen Textes von allen diesen Collationen genaue Kenntniß sich zu verschaffen und sie zu benutzen suchen würde. Wirklich fängt auch ein neuer Abschnitt der Vorrede (S. 115.) mit den

vielversprechenden Worten an: „Nunc denique tempus est dicere de iis locis, ubi constat lectionem a Maio tanquam e Vatican. cod. proditam in illo libro non legi, sed aliam diserto oculati testis indicio prolatam genuinam esse.“ Aber man wird bald enttäuscht, wenn nach den Worten: „simplicissimum est eos locos ordine enumerare“ gerade auf zwei Seiten als ganze Ausbeute zuerst drei (überdieß sämmtlich schon im früheren Theil der Vorrede angedeutete) Stellen aufgeführt werden, wo Tischendorf's in einem besonderen Aufsatze (Studien und Krit. Jahrg. 1847) und anderwärts gegebene Angaben von denen Mai's abweichen, und sodann aus der kleinen Schrift Muralt's, betitelt: recensus locorum, quibus editio Romana et Hamburgensis inter se differunt etc., einundzwanzig Stellen, nach den Worten des Vorredners „potiora quaedam“, verzeichnet werden, wo Muralt anders gelesen. Der älteren Collationen, so wie der neuern den Vatic. vielfach berührenden kritischen Apparate von Lachmann, Scholz, Tischendorf wird sonst mit keiner Silbe Erwähnung gethan. Es wäre besser gewesen, die Herausgeber hätten einfach eingeräumt, daß sie geflissentlich sich um die verschiedenen anderen Collationen nicht gekümmert und sich lediglich an Mai gehalten. Sie hätten nicht ohne Grund sich darauf berufen können, daß es für Jemanden, der den Codex nicht mit eigenen Augen zu sehen das Glück gehabt hat, ein mißliches Ding ist, immer da das Rechte zu treffen, wo die verschiedenen Collationen (wie das leider sehr häufig der Fall ist) direct auseinandergehen oder sich widersprechen. Sie hätten dann wenigstens mit mehr Recht, als es jetzt geschieht, sagen können (S. 117): „in his omnibus quid verum sit, ipse codex inspectus et totus nova cura denuo excussus aliquando docebit“. Nahmen sie aber einmal von den beiden erwähnten Schriftstücken Notiz, dann erforderte die Gründlichkeit, daß sie wenigstens einen annähernd vollständigen Ueberblick der in denselben enthaltenen Angaben ihren Lesern gewährten. Was nützt die Verzeichnung einiger Stellen aus dem Muralt'schen Recensus, wie sie gerade zur Hand waren, wenn sich aus demselben leicht noch eine doppelte oder dreifache Anzahl abweichender Lesarten anführen ließ, die mit demselben Rechte potiora quaedam hätten

genannt werden können? Was nützen die drei Tischendorf'schen Lesarten, da die Herausgeber theils aus obigem Auffatz[a]), theils aus dem reichhaltigen kritischen Commentar desselben Gelehrten noch viel mehr derartiger Angaben hätten geben können? Und welches Princip leitete die Herausgeber, daß sie obige drei Tischendorf'sche Lesarten in den Text aufgenommen, den sämmtlichen 21 Lesarten aus dem Recensus aber, von denen die Herausgeber selbst eingestehen: „omnes aut magnam speciem aut omnes habent numeros veritatis", keine Stelle im Text eingeräumt haben? Gleichwohl wollen wir über das Letzte mit ihnen nicht rechten; es war vollkommen hinreichend, in der Vorrede die Muralt'schen Angaben als von der Mai'schen Ausgabe abweichende zu bezeichnen. Aber dann hätte es um der Consequenz willen, unbeschadet der Richtigkeit der drei Tischendorf'schen Lesarten, auch mit diesen geschehen sollen.

Doch wir wollen zum Schluß noch einige Belege dafür beibringen, wie wenig sorgfältig die Herausgeber selbst die geringe Zahl der aus dem Muralt'schen Recensus aufgelesenen Lesarten geprüft haben, und wie viel dieselben durch eine eingehende Benutzung nur des Tischendorf'schen Commentars für die richtigere Erkenntniß des vaticanischen Textes im Allgemeinen, so wie der

---

a) Tischendorf führt in demselben eine Anzahl Lesarten Bartolocci's auf, die sich im Widerspruch mit den Collationen Birch's und Bentley's befinden. Es ist auffallend, wie oft die Richtigkeit dieser ersten Collation nunmehr durch die neuesten römischen Ausgaben bestätigt worden ist, so daß man fast geneigt sein möchte, auch an den wenigen noch übrigen Stellen, wo Bartolocci's Angaben nicht bestätigt werden, eher Mai's Lesarten als jene in Zweifel zu ziehen. So soll nach Bartolocci Matth. 16, 6. *αὐτοῖς* nach *εἶπεν* fehlen; Mark. 2, 5. *σοι* (wie cod. Alex.) statt *σου* stehen; Mark. 3, 7. *ἠκολούθησαν* statt *-σεν* (*κατὰ σύνεσιν* nach *πολὺ πλῆθος*, wie Tischendorf nach verschiedenen anderen Handschriften auch in den Text genommen); Joh. 6, 24. *πλοῖα* (mit vielen anderen Uncialen) statt *πλοιάρια*; 12, 7. *τηρήσει* statt *-σῃ*; 17, 15. *τηρήσεις* und *κόσμου* statt *-σῃς* und *πονηροῦ* (vgl. Tischendorf's krit. Comm. hierzu); 19, 29. *μεστὸν ὄξους* (wie X) statt *μεστὸν τοῦ ὄξους*; 1 Kor. 2, 13. *διδακτῷ* statt *-τοῖς*. Nur eine abermalige genaue Vergleichung der Handschrift wird entscheiden können, wer hier das Richtige gesehen. Die von Tischendorf ebendas. S. 151. aber als wahrscheinliche Irrthümer Bartolocci's bezeichneten Lesarten haben sich in der That durch die Mai'sche Collation sämmtlich als solche erwiesen.

früheren Collationen insbesondere, und somit auch für die Constituirung ihres eigenen Textes hätten gewinnen können.

Apostg. 10, 33. berichtet Muralt in seinem Recensus, daß Mai gegeben habe:

ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ut D., Peschito, Sahid. etc.

Gegenüber setzt er die abweichende Lesart der Collatoren, anderer Handschriften ꝛc.:

ἐνώπιον τοῦ κυρίου, Birch, Scholz, Bentl. ut ACE., Copt. etc.

Diese Angabe beruht auf einer Verwechselung, die sich Muralt hier zu Schulden kommen ließ. Die Worte im 33. Verse lauten nämlich: *νῦν οὖν πάντες ἡμεῖς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πάρεσμεν ἀκοῦσαι πάντα τὰ προστεταγμένα σοι ὑπὸ τοῦ κυρίου.* Das erste *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, wie auch Mai hat drucken lassen, ist von allen Collatoren anerkannte vaticanische Lesart, so wie überhaupt sämmtlicher Handschriften, Versionen ꝛc. Der oben von Muralt erwähnte Dissensus zwischen *θεοῦ* und *κυρίου* findet dagegen nicht bei diesen Worten, sondern bei den letzten Worten des Verses, also bei *ὑπὸ τοῦ κυρίου*, statt, wie sich die Herausgeber durch Vergleichung des Lachmann'schen oder Tischendorf'schen Commentars sofort hätten überzeugen können. Indem nun Muralt die Variantenangaben zu diesem letzten *κυρίου* mit obigem *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* verwechselte, nahm er an, daß Birch, Bentley, Scholz *ἐνώπιον τοῦ κυρίου* statt des Mai'schen *ἐν. τοῦ θεοῦ* im Vatic. gelesen hätten, was gar nicht der Fall ist. Einen solchen Irrthum zu begehen, ist bei einer so ermüdenden, abstracten Arbeit, wie sie der Muralt'sche Recensus erfordert, verzeihlich; aber unverzeihlich ist es, ihn ohne Weiteres und ungeprüft hinzunehmen und zu verzeichnen, zumal unter der eine genauere Prüfung voraussetzenden Rubrik: „potiora quaedam".

1 Petr. 1, 7. gibt die Mai'sche Ausgabe und danach die Leidener: *πολὺ τιμιώτερον*. Bentley bezeugt, nach Tischendorf's ausdrücklicher Angabe, daß der Vatic. nicht so, sondern *πολυτιμότερον* (mit AC. u. a.) habe, welchen Thatbestand denn auch jetzt Vercellone in der kleinen Ausgabe wirklich bestätigt. Wir haben mithin in der Leidener Ausgabe nichts weiter als die durch Mai's Nachlässigkeit in seinem (vermuthlich zum Druck benutzten) Handexemplar stehen gebliebene Lesart der Recepta

vor uns, während wir die richtige vaticanische und vorzüglichere Lesart sowohl bei Lachmann, der freilich nur die älteren Collationen kannte, als bei Tischendorf, der sich gleichwohl wieder durch die ihm damals schon bekannte Mai'sche Collation nicht irre machen ließ [a]), bereits im Texte finden.

1 Kor. 7, 22. lesen Mai und Cobet: ὁμοίως καὶ —. Nach den beiden Collationen von Bentley und Birch hat Vatic. bloß ὁμοίως, und daß dem so sei, wird jetzt von Vercellone in der kleinen römischen Ausgabe ausdrücklich anerkannt. Während wir also abermals bei Lachmann und Tischendorf bereits die vaticanische Lesart im Texte haben und allein schon die richtigen Angaben im Muralt'schen Recensus die Leidener Herausgeber hätten warnen können, finden wir doch bei ihnen nichts weiter als die durch Mai's Nachlässigkeit stehen gebliebene Lesart der Recepta ohne nähere Angabe des so vielfach bezeugten Dissensus in der Vorrede.

1 Kor. 7, 37. lesen Mai und Cobet mit der Recepta: ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Tischendorf wagte selbst gegen Birch's und Mai's Angaben, dieß als vaticanische Lesart zu verwerfen, weil er auf die ausdrückliche Bezeugung der Lesart ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ durch Bentley größeres Gewicht legte, und dieß als die wahre vaticanische Lesart in den Text zu nehmen, als welche sie denn auch nunmehr durch Vercellone festgestellt ist.

1 Kor. 13, 3. lesen Mai und Cobet: ἐὰν ψωμίζω, übereinstimmend mit dem Elzevier'schen Text. Da aber Bentley

---

a) Indeß würde auch Lachmann aller Wahrscheinlichkeit nach sich durch Mai nicht haben täuschen lassen. Lachmann war nämlich schon gegen alle Fälle, wo nach den früheren Collationen der Vatic. allein mit der Recepta ging, mißtrauisch. Um wie viel mehr wäre er es dann gewesen, wenn irgendwo der bloße Text der römischen Ausgabe, dessen Unzuverlässigkeit ja Mai selbst gewissermaßen eingestehen mußte, allein mit der Recepta ging, die gegentheilige Lesart aber durch andere Collationen des Vatic., wie durch andere älteste Handschriften bezeugt wurde! Obiger Fall nun, wie fast alle der darauf folgenden, ist von dieser Art. Ebenderselbe Umstand hätte aber auch die Leidener Herausgeber, so gut wie Lachmann und Tischendorf, sofern sie das officium eines sorgsamen und strengen Kritikers ausübten, bedenklich machen und sie veranlassen sollen, alle derartige Lesarten wenigstens nicht mit völligem Stillschweigen zu ignoriren.

nach der ersten (Miconi'schen) Collation ψωμίσω bezeugt, Birch's Stillschweigen, weil ψωμίσω Lesart der Recepta ist, auch nicht dagegen ist, so behielt Tischendorf ψωμίσω gegen Mai als die richtige vaticanische (wiederum von Vercellone jetzt bestätigte) Lesart im Text. Eben so Lachmann und Muralt, welcher letztere wiederum in seinem Recensus es nicht versäumt hat, die richtigen Daten für die Stelle an die Hand zu geben. — In demselben Verse gilt seit Bartolocci καυχήσωμαι als vaticanische Lesart. Daß καυχήσομαι (Cobet) ein reines Versehen Mai's oder Druckfehler der römischen Ausgabe sei, erfahren wir durch Vercellone, der -σωμαι bestätigt.

1 Petr. 3, 6. Mai und Cobet: ὑπήκουσεν. Lachmann nach Bartolocci und Bentley ὑπήκουεν, welches als vaticanische Lesart jetzt von Vercellone anerkannt ist. Zufällig ist dieß eine der 21 aus Muralt's Recensus ausgehobenen Stellen, so daß der Leser hier wenigstens von dem Vorhandensein verschiedener Angaben unterrichtet wird.

Jud. 12. steht wiederum bei Lachmann, Tischendorf, Muralt die jetzt von Vercellone als richtig anerkannte Lesart οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν — im Text, bei Cobet die in der römischen Ausgabe stehen gebliebene Lesart der Recepta, welche οἱ ausläßt.

1 Kor. 14, 16. Mai und Cobet: τῷ πνεύματι fast ganz allein mit dem verdorbenen Texte der Recepta und einigen Handschriften, während Lachmann bereits die wahre Lesart des Vatic. (ἐν πνεύματι) in seinem Commentar angibt, Tischendorf ausdrücklich sagt: male Mai edidit τῷ πν. und Muralt (obwohl in Bezug auf den Artikel ungenau) darüber berichtet. Vgl. die Vorrede zur kleinen römischen Ausgabe, S. V.

Wie viel sicherer in allen solchen Fällen Tischendorf, obwohl er den Mai'schen Text vor Augen hatte, zu Werke gegangen, davon noch ein augenfälliges Beispiel. 2 Kor. 5, 15. lesen Mai und Cobet (letzterer natürlich in der Meinung, die vaticanische Lesart vor sich zu haben) mit der Vulgata und Recepta: ὅτι εἰ εἷς — ἀπέθανεν. Lachmann hat nach den Collationen von B., so wie überwiegenden sonstigen Autoritäten εἰ fortgelassen. Obwohl nun Tischendorf der obigen viel geringer bezeugten Lesart der Recepta den Vorzug einräumt und ihm der Zutritt des Vat.

ganz willkommen gewesen wäre, so hütet er sich doch, die Mai'sche Bezeugung des εἰ für sich in Anspruch zu nehmen, sondern setzt den Vat. unter die Zeugen für die andere von Lachmann recipirte Lesart, welche Vorsicht nunmehr durch die kleinere römische Ausgabe auf das glänzendste gerechtfertigt worden ist.

Wie oft die Mai'schen Angaben mit denen anderer Collationen im Widerspruche stehen, davon mögen folgende aus verschiedenen Theilen des N. T. gesammelte Stellen, deren Zahl sich leicht verzehnfachen ließe, einen kleinen Ueberblick gewähren.

		Mai.	Andere Coll.
Matth.	1, 23.	ὁ θεός.	θεός.
—	10, 19.	τί λαλήσητε.	τί λαλήσετε.
—	10, 21.	τέκνον.	τὸ τέκνον.
—	18, 25.	ἔχοντος δὲ αὐτοῦ.	ἔχοντος δέ.
—	ebend.	γυναῖκα.	γυναῖκα αὐτοῦ.
—	19, 24.	πάλιν δέ.	καὶ πάλιν.
—	20, 23.	ἢ ἐξ.	καὶ ἐξ.
Apg.	7, 47.	ᾠκοδόμησεν.	οἰκοδόμησεν (vgl. oben S. 164. Note.)
Röm.	1, 1.	ἰησοῦ χριστοῦ.	χριστοῦ ἰησοῦ.
—	9, 20.	μενοῦνγε.	μενοῦν.
—	11, 20.	ἐξεκλάσθησαν.	ἐκλάσθησαν.
—	11, 21.	φείσηται.	φείσεται.
—	14, 14.	ἑαυτοῦ.	αὐτοῦ.
—	16, 7.	γεγόνασιν.	γέγοναν.
1 Kor.	1, 2.	τῇ ἐκκλησίᾳ.	ἐκκλησίᾳ.
—	1, 22.	σημεῖον.	σημεῖα.
—	3, 14.	ἐπῳκοδόμησεν.	ἐποικοδόμησεν (vgl. Apg. 7, 47.).
—	9, 13.	τὰ ἐκ.	ἐκ.
—	10, 20.	γείνεσθαι.	γενέσθαι.
—	11, 3.	ὁ χριστός.	χριστός.
—	12, 19.	τὰ πάντα.	πάντα.
—	15, 41.	σελήνης καί.	σελήνης.
—	15, 50.	δύναται.	δύνανται.
2 Kor.	2, 1.	ἔκρινα γάρ.	ἔκρινα δέ.

Mai.		Andere Coll.
2 Kor. 3, 15.	ἀναγειγώσκεται.	ἀναγεινώσκηται (vgl. oben S. 174.)
— 4, 6.	ὁ θεός.	θεός.
— 7, 4.	ἐν τῇ χαρᾷ.	τῇ χαρᾷ.
Jud. 4.	παρεισέδυσαν.	παρεισεδύησαν.
1 Petr. 3, 1.	κερδηθήσωνται.	κερδηθήσονται.

Wenn hiermit keineswegs behauptet werden soll, daß die Mai'schen Angaben überall falsch seien (insbesondere sind es unter obigen gewiß nicht Matth. 1, 23. 18, 25., Röm. 14, 14., wo Mai in der Appendix die birch'schen Angaben ausdrücklich berichtigt), so gibt es doch auch viele, wo sie mit großer Wahrscheinlichkeit sich als irrthümliche erkennen ließen. Wirklich sind allein unter den obigen sieben Fälle, wo Vercellone in der kleinen Ausgabe wieder auf die Seite der übrigen Collatoren getreten ist und Mai's Angaben, zum Theil ausdrücklich, als falsche bezeichnet hat. Es sind dieß Apg. 7, 47.; Röm. 9, 20.; 1 Kor. 1, 22. 3, 14. 11, 3. 12, 19.; 2 Kor. 7, 4. In anderen Fällen hätten sich die Herausgeber füglich auf die Existenz anders bezeugter Lesarten berufen können, wo sie Mai's Angaben stillschweigend verbessert haben (z. B. Röm. 11, 21., wo sie das Mai'sche φείσηται stillschweigend in φείσεται änderten; 1 Kor. 10, 20., wo sie γείνεσθαι eben so in γενέσθαι verbesserten), und in noch anderen hätte ihnen die Autorität anderer Collationen gewiß einen willkommenen Anlaß, ja die Berechtigung gegeben, anstößige Mai'sche Lesarten zu beseitigen (z. B. 2 Kor. 3, 15., wo sie nach Mai ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκεται, oder Matth. 10, 19., wo sie τί λαλήσητε, oder 1 Petr. 3, 1., wo sie gar κερδηθήσωνται beibehalten haben), da sie, wie wir oben gesehen, oft genug selbst ohne solchen Vorgang sich Emendationen des Mai'schen Textes erlaubt haben.

Obiges sind nach der Meinung des Referenten die Gebrechen, an welchen die von den Herren Kuenen und Cobet gelieferte Ausgabe des N. T. zu leiden scheint. Referent ist weit entfernt von der Anmaßung, in allen den gemachten Ausstellungen das Richtige getroffen zu haben, so wie von dem Glauben, daß

die beiden Gelehrten nicht vollkommen berufen und befähigt wären, eine in jeder Hinsicht befriedigende Ausgabe des N. T. zu liefern. Die Verdienste, welche sich insbesondere Cobet um die ganze classische Litteratur erworben hat, sind allbekannt. Aber um so mehr ist es zu bedauern, daß er seinen Namen zu einer Arbeit hergegeben hat, die seinem auch in Deutschland anerkannten und wohlbegründeten Rufe nicht entspricht und jedenfalls überall Spuren allzu großer Hast und Flüchtigkeit verräth, mit der die Ausgabe ins Werk gesetzt worden. Referent weiß durch längere Beschäftigung auf dem Gebiete der neutestamentlichen Litteratur sehr wohl, mit welchen Schwierigkeiten die Herausgabe des N. T., und sei es auch nur an der Hand des einzigen Vaticanus, verknüpft ist; er hat namentlich von den angestrengten Arbeiten der beiden Männer, welche sich in neuerer Zeit um die Kritik des N. T. vorzugsweise verdient gemacht haben, eine ziemlich genaue Kenntniß. Aber um so bestimmter glaubt er die Ueberzeugung aussprechen zu dürfen, daß alle die ins Unglaubliche gesteigerten Bemühungen, welche seit Jahren und Jahrhunderten auf die Constituirung des Textes nach wissenschaftlich-philologischen Grundsätzen, auf die Beschaffung eines höchst werthvollen kritischen Apparats, insbesondere auch auf die Erkenntniß der wahren Gestalt des vaticanischen Textes verwandt worden sind, alles dieß fast vollständig zu ignoriren und, vom Studium des classischen Alterthums herkommend, binnen Jahresfrist die Herausgabe der ersten christlichen Urkunde zu vollenden, nicht die Sache eines vorsichtigen Kritikers ist. Konnte Hr. Cobet die zu den nothwendigsten Vorarbeiten erforderliche Zeit nicht erschwingen, so gebot es die Mäßigung, mit dem Danke zufrieden zu sein, den er sich erworben haben würde, wenn er eine lesbare Ausgabe des Mai'schen Textes mit Verbesserung der vielen Unrichtigkeiten in Accentsetzung und Interpunction, der offenbaren Druckfehler der römischen Ausgabe und handgreiflichen Irrthümer des Schreibers des Vatic. und mit Beseitigung der entschieden nur der Zeit und Unkenntniß angehörigen, auf bloßer Vocalverwechselung beruhenden fehlerhaften Orthographie gegeben, im Uebrigen aber alle als echt anerkannten Lesarten des Vaticanus, namentlich die der ersten Hand, wenn

sie auch dem gewöhnlichen griechischen Usus zu widersprechen schienen, getreulich wiedergegeben oder, falls er den Lesarten der zweiten Hand den Vorzug zu geben gegründete Ursache hatte, auch die der zweiten Hand recipirt hätte, so jedoch, daß der Leser in den Stand gesetzt wurde, in jedem einzelnen Falle mit Bestimmtheit zu wissen, welche Lesart er vor Augen habe. Er hätte leicht auch ohne allzu große Mühe seiner Ausgabe noch einen großen Werth verleihen können, wenn er, woran es heutzutage immer noch fehlt, statt in der Vorrede über ziemlich gleichgültige oder hinlänglich bekannte Dinge unverhältnißmäßig lange Berichte zu liefern, den Raum lieber dazu verwandt hätte, durch eine Vergleichung der verschiedenen Collationen (denn eine Beschaffung der dazu nöthigen Hülfsmittel konnte doch Universitätsprofessoren nicht schwer fallen) die Fälle festzustellen, wo die Angaben der älteren Collatoren unter sich und von der Mai'schen Edition abweichen. Durch das von den Herausgebern befolgte Verfahren aber ist, nach des Referenten fester Ueberzeugung, mit Ausnahme weniger (oben bezeichneter) Fälle die Kritik des neutestamentlichen Textes im Allgemeinen, so wie die Erkenntniß des vaticanischen Textes insbesondere, nicht gefördert worden.

Potsdam. Alex. Buttmann.

3.

Georgii monachi dicti Hamartoli chronicon ab orbe condito ad annum post Christum natum 842 et a diversis scriptoribus usque ad annum 1143 continuatum, nunc primum ad fidem codicis Mosquensis adiecta passim varietate reliquorum codicum nec non Leonis grammatici et Cedreni et annotatis locis sanctae scripturae, patrum ecclesiae et ceterorum scriptorum — laudatorum — edidit E. de Muralto. Petropoli, typis acad. Caes. scientiarum MDCCCLIX. LII u. 1016 S. gr. 8.

Unterzeichneter erlaubt sich, auf diesen nun zum ersten Male herausgegebenen byzantinischen Schriftsteller in dieser Zeitschrift

aufmerksam zu machen, weil derselbe mehr ein kirchlicher als politischer Geschichtschreiber ist.

Hauptzweck dieses Mönches war, den Bilderstreit bis zu dem Jahre darzustellen, in welchem der Bilderdienst für immer neu befestigt wurde, nämlich bis zum Jahre 842, und zwar hat er dieses als ein am Streite lebhaft betheiligter Zeitgenosse gethan. Zugleich war er bemüht, seinen Stand als einen urchristlichen, ja vorchristlichen, aus den Rechabiten des A. T. und den Essäern darum zu rechtfertigen, weil die Mönche, als die eifrigsten Vertheidiger der Bilder, mit diesen zugleich von den Ikonoklasten angefochten wurden. Dabei ist er bemüht, den heidnischen Götzendienst von Anfang an um so mehr zu bekämpfen, als es ihm darum zu thun war, zu verhüten, daß der kirchliche Bilderdienst nicht mit jenem verwechselt und verworfen werden könne.

Ferner behandelt der Verfasser die manichäischen Paulicianer sehr eingehend, und zwar in Folge einer besonderen Schrift, die er über diese Secte zusammengestellt hat. Diese Schrift liegt aber der des Petrus Siculus zum Grunde, welcher um 870 über dieselbe Secte geschrieben und dessen Schrift bisher als die ursprünglichste Quelle über die Paulicianer gegolten hat.

Auch über die Bogomilen oder den slawischen Zweig der Euchiten oder Massalianer findet man bei Georg dem Mönche beachtenswerthe Nachrichten, so wie über die Bekehrung der Bulgaren zur griechischen Kirche, die jetzt gerade bei der Conversion derselben zur römischen Kirche durch französische Geistliche von doppeltem Interesse sein möchten. Der Name Hellenen, Hellenismus wird hier überall für Heiden, Heidenthum gebraucht.

Am ausführlichsten verbreitet sich Georg über die daniel'schen Jahrwochen, die Anfänge der Kirche und besonders über die ersten christlichen Kaiser, über Constantin den Großen von S. 375. bis 443., wo die Handschriften am meisten von einander abweichen, so daß der Verfasser selbst diesen Abschnitt mehrmals bearbeitet zu haben scheint, 443—451. über Julian, 463—489. über Theodosius, den heiligen Arsenius und die zweite Kirchenversammlung, so wie über Ambrosius und die Katastrophe in Alexandrien, 528—537. über die Acten der unter Justinian gehaltenen

Kirchenversammlung, 629. über die Verjagung der Juden aus Jerusalem durch Heraklius, eine ganz eigenthümliche Nachricht, 572—587. Legenden über den Zustand der Seelen nach dem Tode, die Gretser lateinisch herausgegeben hat und die in der griechischen Kirche beinahe kanonisches Ansehen erhalten haben, z. B. die Stellen über die Zollstätten, an denen die Sünder ihre Werke müssen abwägen lassen; 591—598. über Muhammed, 598—604. über das gelobte Land, 629—636. über die durch Juden Leo dem Isaurier beigebrachte Feindschaft gegen die Bilder, 640—642. über die Absolution, wie sie auch über das Grab sich erstrecke, in Folge eines von Papst Gregor I. gewirkten Wunders, als derselbe einen Mönch vom Banne losgesprochen, worauf dieser Abgeschiedene die Absolution als wirksam berichtete, 643 bis 661. über den von Georg auf jede Weise beschimpften Constantinus copronymus. Das Folgende bis 842. ward schon unter den Fortsetzungen des Theophanes abgedruckt, erscheint aber hier zum Theil in ganz veränderter Gestalt. Die Fortsetzungen, wahrscheinlich von Laien verfaßt, haben mehr kirchenpolitische als dogmatische Bedeutung, wie denn die Dogmenbildung mit Johann von Damask für die griechische Kirche bereits abgeschlossen war. Von diesem heißt es ganz wie bei Leo grammaticus, S. 639: *Ἰωάννην τε τὸν Δαμασκηνόν, ὃν καὶ Χρυσοῤῥόαν ἐκάλουν διὰ τὴν ἐνοῦσαν αὐτῷ σοφίαν, ἐξορίσας* (Constantinus copronymus) *Μανσοὺρ ἐπωνόμασε, ὅ ἐστι βλάσφημος*, 651. aber beinahe gleichlautend: *Ἰω. δὲ τὸν Δ., ὃν Χρ. ἐκ. διὰ τὴν ἐνυπάρχουσαν α. σ., Μ. ἐπ. βλάσφημος καὶ τὴν τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἐκκοπὴν αὐτὸς παρεσκεύασεν, ἣν ἡ ἁγία θεοτόκος αὐράτως ἰάσατο*, ein Beispiel aus vielen von den bei diesem Schriftsteller vorkommenden Varianten derselben Thatsachen. Druckfehler, wie sie besonders im Griechischen zu St. Petersburg unvermeidlich sind, weist ein Erratenregister nebst nachträglichen Lesarten nach — von mäkelnden Pedanten nicht zu übersehen.

v. Muralt.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

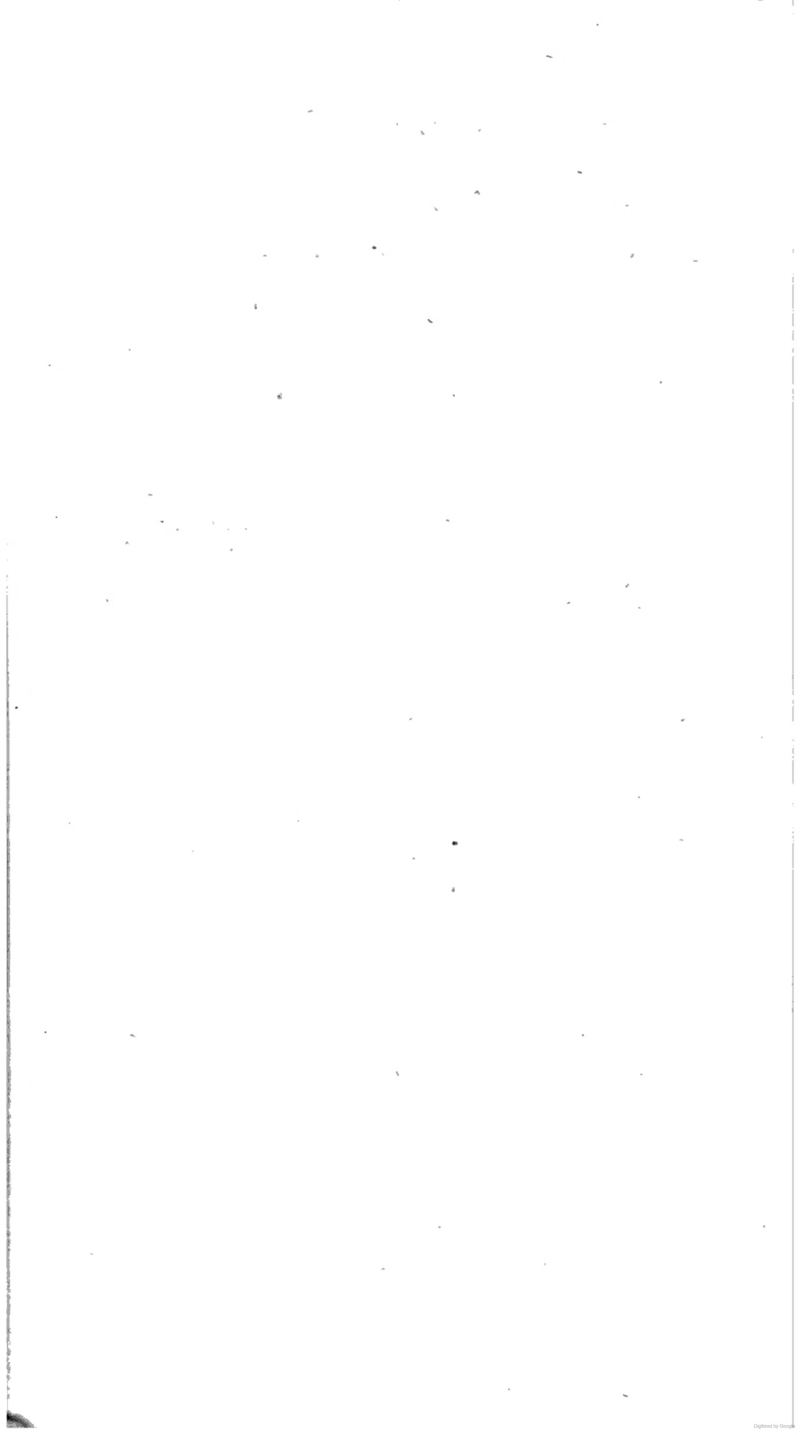
herausgegeben

von

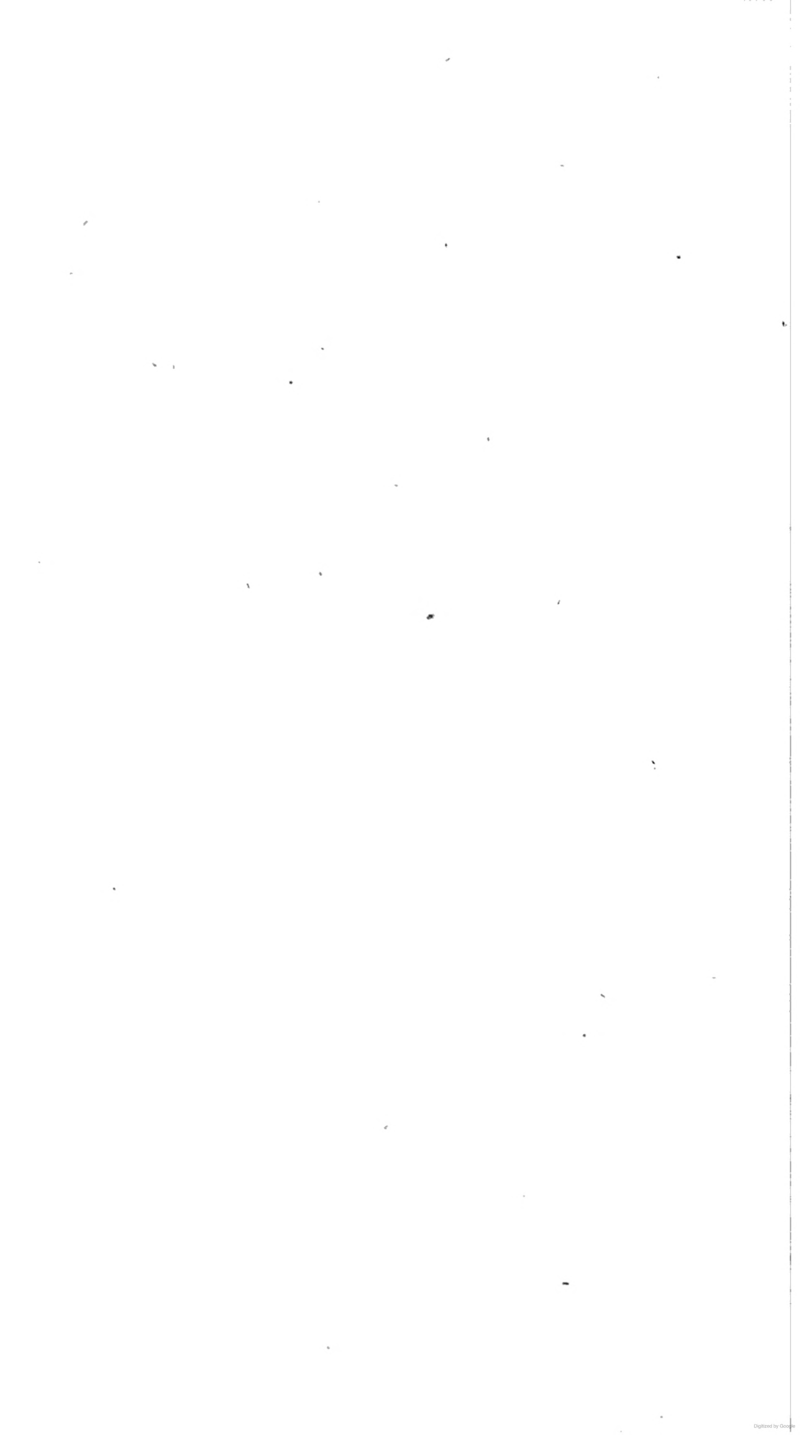
D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

Jahrgang 1862 zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1862.



Abhandlungen.



1.

Die eschatologische Rede Jesu Christi Matth. 24. 25.

Von Prof. D. **Auberlen** in Basel.

Zugleich Anzeige der Schrift: Die eschatologische Rede Jesu Christi Matth. 24. 25. Versuch einer exegetischen Erörterung derselben von Hermann Cremer, Lic. der Theol., Pfarrer (zu Ostönnen in Westphalen). Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1860.

Die eschatologische Rede Christi bietet durch ihre bekannten Schwierigkeiten der exegetischen Forschung so viele Reize und Aufgaben dar, daß wir neben der Behandlung derselben in umfassenderen Werken, neuerdings namentlich in Meyer's und Lange's Commentaren zum Matthäusevangelium, in Ebrard's Kritik der evangelischen Geschichte, in Stier's Reden Jesu, in J. Chr. K. v. Hofmann's Schriftbeweis, in Schmid's bibl. Theologie des neuen Testaments, sowie in Baur's u. K. R. Köstlin's Schriften über die Evangelien, immer wieder von Zeit zu Zeit monographische Arbeiten über diesen Gegenstand hervortreten sehen, wie zuletzt von Dorner, E. J. Meyer, R. Hofmann. Diesen reiht sich die vorliegende Schrift von Herrn Pfarrer Lic. Cremer in tüchtiger Weise an. Man wird dieselbe als eine würdige Einführung des Verfassers in die theologische Welt begrüßen dürfen, wenn man auch der von ihm versuchten Lösung des Problems widersprechen muß, wie er sich denn für das Eigenthümliche seiner Auffassung schwerlich auf allgemeinere Zustimmung wird Rechnung machen dürfen.

Ist dieß doch auch z. B. bei Dorner's Auslegung der Fall, sofern dieser Gelehrte Matth. 24, 29. den Untergang des Heidenthums geweissagt findet, wie V. 15. den des Judenthums. Seine Erklärung bildet gewissermaßen das andere Extrem zu der unseres Verfassers, indem Dorner die in dem εὐθέως V. 29. lie-

gende Hauptschwierigkeit der Rede dadurch zu beseitigen sucht, daß er V. 29. zeitlich möglichst nahe zu V. 15. heraufzieht, während Hr. Cremer, wie wir sehen werden, umgekehrt V. 15. zu dem richtig auf die Parusie bezogenen V. 29. hinabrückt. Der Letztere ist aber hiebei insofern im Vortheil, als er, fern von spiritualistischer und dogmatisirender Deutung, entschieden, wenn auch oft etwas kühn, in der biblischen Spur der prophetischen Theologie einhergeht: Jene Dorner'sche Auslegung von Matth. 24, 29. ist der Hengstenberg'schen von Off. 19. u. 20. nahe verwandt und vielleicht jetzt von ihrem Urheber selbst aufgegeben. Vgl. Schmid, bibl. Theol. des N. T., I., S. 354.

Die vorliegende Arbeit läßt schließen, daß ihr Verfasser durch die Schule Hofmann's in Erlangen und Beck's in Tübingen gegangen ist. Seine Exegese erinnert in ihrer strammen, concisen, scharfsinnigen Weise, „aus dem Contexte und dem organischen Zusammenhange desselben mit anderen Aussagen der Schrift eine Deutung zu entwickeln" (S. 172.), an die treffliche Methode des Ersteren, welche immer anregend wirkt, auch wo man den exegetischen Ergebnissen nicht beitreten kann. Daneben entfaltet Hr. Cremer eine bedeutende Kenntniß der Geschichte der Auslegung; besonders sind seine Mittheilungen aus den Kirchenvätern reich, fast überreich. Führte er uns statt dessen in den innern Reichthum des Textes selbst manchmal tiefer hinein, wie es die Weise Beck's ist, so würden ihm das wohl die meisten Leser mehr danken.

Gleichwohl hätten wir gewünscht, daß er der Literatur, wenn er sie einmal so ausführlich berücksichtigen und nicht bloß seine eigene Ansicht darlegen wollte, in Einer Beziehung mehr Aufmerksamkeit geschenkt hätte. Es wäre angemessen gewesen, dieselbe einleitungsweise übersichtlich anzuführen und zu charakterisiren, besonders die neueren, zumal monographischen Leistungen. Das Buch hätte durch diese geschichtliche Vermittelung an wissenschaftlichem Werthe gewonnen; jetzt treten die Vorgänger nur gelegentlich und vereinzelt in abrupten Citaten auf, so daß dem Leser bei aller zu Tage gelegten Gelehrsamkeit des Verfassers doch das sichere und erfreuende Bewußtsein wissenschaftlicher

Vollständigkeit, durchgängiger Beherrschung des Materials nicht recht zu Theil wird. Ebenso wäre, um von Anderem zu geschweigen, z. B. einer orientirenden Inhaltsübersicht, die der Verf. vielleicht absichtlich nicht gegeben hat, um nichts vorweg nur zu behaupten, noch ein Punkt einleitungsweise zu behandeln gewesen, nämlich das Verhältniß der Relation des Matthäus zu der der beiden anderen Synoptiker. Denn es kommt doch nicht bloß auf das an, was der Evangelist geschrieben, sondern schließlich auf das, was der Herr geredet hat. Man soll sich nicht zu ängstlich an hergebrachte Formen binden, sind doch manche Einleitungen langweilig genug; aber es ist auch nicht immer wohlgethan, sogleich mit einem kühnen Sprung in mediam rem zu gehen, und zumal eine Erstlingsschrift soll die wissenschaftliche Form in Ehren halten, ist sie doch nicht selten auf den Inhalt von entscheidendem Einfluß. Gerade im vorliegenden Falle wäre die Berücksichtigung des Verhältnisses von Matthäus zu Lukas, welche S. 237 ff. zu spät und nicht principiell genug erfolgt, ein Hauptmittel gewesen, den Hrn. Verfasser von seinen irrigen Auffassungen abzuhalten.

Die neue Ansicht, welche derselbe durchzuführen sucht, besteht nämlich darin, daß er 24, 15. nicht auf die römische Zerstörung Jerusalems bezieht, sondern auf die auch für uns noch zukünftige antichristische Verwüstung der Stadt und des Heiligthums, welche der Zukunft Christi unmittelbar vorangeht, womit dann natürlich die in εὐθέως V. 29. liegende Schwierigkeit, welche den Auslegern von Alters her so viel Noth gemacht hat, auf's Einfachste beseitigt ist. Anlaß zu dieser Meinung hat dem Verfasser wohl v. Hofmann gegeben, welcher im „Schriftbeweis" (2. Aufl. II, 2. S. 630.) zur Erklärung von Matth. 24. auf Sach. 14. zurückgeht, wo eine Versammlung der Weltvölker wider Jerusalem geweissagt ist, welcher die messianische Erscheinung Jehova's und das messianische Völkergericht ein Ende macht. Während nun aber v. Hofmann Matth. 24. und Sach. 14. zunächst auf die römische Zerstörung Jerusalems bezieht und eine Hinausschiebung der Parusie um des Unglaubens Israels willen annimmt, glaubt dagegen Hr. Cremer von jener ganz abstrahiren

und Alles in die Zukunft verlegen zu können, ein Weg, welchen schon Ebrard (wissenschaftl. Kritik der evang. Geschichte, 2. Aufl. S. 500.) angedeutet hat, aber ohne ihn selbst betreten zu wollen.

Allein was zunächst die Berufung auf Sach. 14. für das Verständniß der Worte Christi betrifft, so ist dieß lediglich eine Hypothese, die im Texte selber durch nichts angedeutet ist, ja die den Text vielmehr gegen sich hat, weil hier ausdrücklich auf einen andern Propheten verwiesen wird, auf Daniel, dessen Weissagung uns, wie wir sehen werden, auf einen anderen Weg des Verständnisses führt. Sodann ist doch der Zusammenhang von 24, 15. mit V. 2. u. 3. und 23, 38. so augenscheinlich, daß es im höchsten Grade unnatürlich erscheint, wenn die so eben geweissagte und in der Frage der Jünger gemeinte Verwüstung Jerusalems nun in der Antwort ganz übergangen und plötzlich durch eine andere, bisher gar nicht erwähnte ersetzt werden sollte. Wenn die Ausleger der verschiedensten Jahrhunderte trotz aller auf diesem Wege liegenden und von ihnen sehr wohl erkannten Schwierigkeiten in der Beziehung von 24, 15. auf die römische Zerstörung Jerusalems übereinstimmen, so zeugt auch dieser Umstand dafür, daß dieß die einzig natürliche und mögliche Auffassung der Texteswarte ist. Die Gegengründe des Herrn Verfassers sind nicht probehaltig. Was er S. 56 ff. über die enge zeitliche Verbindung von V. 15. mit V. 14. bemerkt, beweist höchstens, daß diese Verbindung, nur auf die beiden genannten Verse gesehen, möglich, nicht aber, daß sie nothwendig ist. Die S. 230 f. gegen die Beziehung von 24, 15. auf 24, 2. 23, 36. 38. vorgetragenen beiden Gründe aber halten noch weniger Stich. 1) Ἡ γενεὰ αὕτη 23, 36. sei die Generation der Zeitgenossen Jesu, 24, 34. dagegen die Generation, welche die antichristische Verwüstung des Heiligthums Gottes und die Rettung durch die Wiederkunft Christi erlebt. Letzteres sucht zwar der Verf. S. 125 f. zu erweisen; aber kaum wird ihm Jemand glauben, daß die V. 32. 33. mit „Ihr" Angeredeten V. 34. als „diese Generation" bezeichnet werden. 2) Das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως trete ein, nicht wenn Israel evangelisirt sei, wie jenes Gericht 23, 34—36., sondern wenn das Weltreich evangelisirt sei (24, 14.).

Abgesehen davon, daß des Verfassers Deutung von *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* nicht unbestritten ist, so ist dieser Grund nichts Anderes als eine Wiederholung der bereits besprochenen Annahme eines zeitlichen Zusammenhangs zwischen 24, 15. und 14. Wenn endlich, was das Verhältniß von Matthäus und Lucas betrifft, Hr. Cremer S. 239. behauptet und von seinem Standpunkt aus behaupten muß, die Aufrichtung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* Matth. 24, 15. falle in die Vollendung der Völkerzeiten Luc. 21, 24., so zeigt eine auch nur oberflächliche Vergleichung von Luc. 21, 20—23. mit Matth. 24, 15—20., daß vielmehr die ganz allgemeine Annahme der Ausleger im Rechte ist, welche Matth. 24, 15. mit Luc. 21, 20. (wo zum Ueberfluß *ἡ ἐρήμωσις* wörtlich übereinstimmt) parallel setzt. Lucas redet ganz unzweideutig von der der Zertretung Jerusalems durch die Weltvölker vorangehenden römischen Zerstörung der heiligen Stadt; und hätte Jesus das sagen wollen, was ihn Hr. Cremer bei Matthäus sagen läßt, so bliebe nur die Annahme übrig, der dritte Evangelist habe die Rede des Herrn entweder mißverstanden oder ex eventu umgedeutet. Darum sagten wir oben, die principiellere Berücksichtigung des Verhältnisses von Matthäus zu Lucas wäre ein Hauptmittel gewesen, um Hrn. Cremer von seinen irrigen Auffassungen zurückzuhalten.

Müssen wir also der Gesammtansicht des Verfassers die Zustimmung versagen, so ist dagegen gern zuzugestehen, daß ihn seine schon anerkannte strenge exegetische Methode im Einzelnen Manches richtig und scharf erkennen läßt. Und auch im Ganzen hat ihn diese Methode insofern gut geleitet, als er auf's Ernstlichste bemüht ist, die Rede des Herrn mit aller Sorgfalt aus ihrem geschichtlichen Anlaß und Zusammenhang zu verstehen. Man wird es nur billigen können, wenn die ganze Schrift in drei Theile zerfällt: I. Die Frage der Jünger und ihre Voraussetzungen, Matth. 24, 1—3. 23, 36—39. (S. 1—23.). II. Die Antwort Christi 24, 4 — 25, 46. (S. 24—206.). III. Die Erfüllung (S. 207—252.)[a]. Wir schließen uns nun diesem

a) Wozu noch eine Beilage aus einer von Oetinger angeführten Predigt

Gange des Verfassers an, um seinen Annahmen diejenige Auffassung der eschatologischen Rede Christi gegenüberzustellen, die sich uns als die textgemäße zu ergeben scheint. Vielleicht daß es uns gelingt, auch einen Beitrag zum Verständniß derselben im Ganzen und Einzelnen zu liefern.

Wir finden den Herrn Matth. 23. im Tempel zu Jerusalem, also im Mittelpunkt des theokratischen Lebens Israels. An dieser geweihten Stätte spricht er sein öffentliches Abschiedswort an das Volk und dessen Obere. Es ist ein Wort ernstester Rüge und Gerichtsverkündigung. Sie haben seine Gnadenanerbietungen zurückgewiesen und werden auch seine Sendboten mißhandeln und tödten. So machen sie das Sündenmaaß ihrer Väter voll und ziehen das göttliche Gericht über sich herbei (V. 32—37.). „Siehe, euer Haus wird euch wüste [a]) gelassen; denn ich sage euch: ihr werdet mich von nun an nicht mehr sehen“ (V. 38 f.). Der Tempel steht einsam und verödet, weil sein Herr, der Sohn Gottes, ihn jetzt verläßt; und diese geistliche, wesentliche Verödung muß auch die äußere Verwüstung, die Zerstörung nach sich ziehen. Doch ist diese Drohung nicht das allerletzte Wort des Herrn über Israel. Er fügt hinzu: „Ihr werdet mich von jetzt an nicht mehr sehen, bis ihr sprechet: Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn!“ Mit diesem Worte hatten ja vor wenigen Tagen die jubelnden Volksmassen Jesum als ihren Messias begrüßt (21, 9.). Der Herr stellt also dem Volke, das um seines Unglaubens an ihn willen dem Gerichte preisgegeben wird, nach demselben noch eine andere Zukunft, eine Zukunft des Heils, in Aussicht, wo er als Messias wieder erscheinen und von Israel mit gläubigem Zujauchzen begrüßt werden wird. Es steht der näheren Zukunft, wo Jesus weggeht und das ungläubige Volk gerichtet wird, eine entferntere entgegen, wo Er wiederkommt und Israel gläubig ist. Wie lange der Zeitraum zwischen diesen

---

F. H. Lichtscheid's kommt, „eine vortreffliche, kurze und bündige Darlegung der Lehre vom Reiche Gottes“ (S. 253—256.).

a) Die Verwerfung des ἔρημος durch Lachmann und Meyer ist handschriftlich nicht gehörig begründet, ändert übrigens, wie Meyer selbst anerkennt, am Sinne nichts.

beiden Epochen währen wird, darüber sagt der Herr Nichts aus; aber soviel ist klar, daß die Zerstörung Jerusalems und die Parusie Christi unter entgegengesetzte Gesichtspunkte gestellt werden. Jene ist mit dem Weggang des Herrn und mit dem Unglauben Israels in Verbindung gebracht, diese ist das Wiederkommen des Weggegangenen, das mit dem Glauben, mit der Bekehrung Israels in Zusammenhang steht (vgl. Apgesch. 3, 19—21.). Schon hieraus geht hervor, daß im Sinne des Herrn die Verwüstung Jerusalems und seine Parusie unmöglich so nahe mit einander verbunden sein können, wie es Kap. 24. den Anschein hat [a]). Herr Cremer hat zwar den Schluß des 23. Kapitels in anregender Weise besprochen, aber doch diesen Sachverhalt nicht scharf genug in's Licht gestellt, womit er freilich unter den Exegeten keineswegs allein steht.

Mit den besprochenen Worten verläßt Jesus den Tempel, und Matthäus macht 24, 1. darauf aufmerksam, daß er langsam und feierlich vom Heiligthum hinweggeschritten sei (*ἐξελθὼν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο*, imperf.). Die Jünger, erschüttert von der Ankündigung der Verwüstung des Hauses Gottes, machen ihn im Weggehen noch einmal auf die Pracht des Tempels aufmerksam. Jesus aber sagt es ihnen nun noch unzweideutiger heraus, es werde von dem herrlichen Gebäude kein Stein auf dem andern bleiben (24, 2.). So kommen sie auf den Oelberg, wo sich Jesus Angesichts des Tempels niedersetzt. Da thun nun die Jünger, die ersten unter ihnen, Petrus, Jacobus, Johannes und Andreas voran, jene berühmte Frage, auf welche die eschatologische Rede des Herrn die Antwort ist. Sie fassen in ihrer Frage die beiden Punkte, von denen Jesus so eben im Tempel gesprochen hat, die Zerstörung Jerusalems und seine Parusie sammt der dadurch herbeigeführten *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, eben-

---

a) Und man wird daher zum Voraus vermuthen müssen, daß es sich hiermit anders verhalte, als Meyer (zu Matth. 3. Aufl. S. 409 f.) kategorisch hinstellt: „Es steht exegetisch fest, daß von 24, 29. an Jesus seine Parusie verkündigt, nachdem er bis dahin von der Zerstörung Jerusalems und zwar als unmittelbarem Antecedens seiner Parusie gesprochen hat.“

falls zusammen. Es sind nicht etwa drei Punkte, wonach sie fragen, sondern zwei, wie auch schon die Form der Rede zeigt, die nur aus zwei Sätzen besteht: Wann wird dieß (nämlich das so eben V. 2. Angekündigte) geschehen, und was ist das Zeichen (deiner Parusie und der Vollendung des Weltlaufs)? eine Form, die sich bei allen drei Synoptikern gleichmäßig findet. Offenbar aber sehen nun die Jünger die Sache so an, daß sie sich die Zerstörung Jerusalems und die Parusie mehr oder weniger zusammenfallend denken. Während der Herr eine Periode vorausverkündigt hat, deren Beginn durch die Zerstörung Jerusalems, deren Ende durch seine Wiederkunft bezeichnet ist, stellen sie sich eine Epoche vor, deren zwei Momente die Zerstörung Jerusalems und die Parusie sind. Denn sie fragen nicht: Wann wird dieß (die Zerstörung Jerusalems) geschehen, und wann wird dann deine Parusie erfolgen? sondern sie fragen, wann die Zerstörung Jerusalems eintreten werde, und was hiebei, in der hiemit begonnenen Endzeit das Zeichen sei, woran man sein Kommen erkennen könne[a]). Noch deutlicher liegt dieser Sachverhalt bei den beiden andern Synoptikern zu Tage. Bei Lucas lautet die Frage (21, 7.): Wann wird dieß geschehen, und was ist das Zeichen, wann sich dieß ereignen soll? Bei Marcus (13, 4.): Wann wird dieß geschehen, und was ist das Zeichen, wann dieß alles vollendet werden soll? Marcus bildet mit seinem *συντελεῖσθαι* sichtlich den Uebergang von Lucas zu Matthäus und deutet damit auch etwas von der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* an, während man bei Lucas, wenn man ihn für sich allein betrachtet, die ganze Frage lediglich auf die Zerstörung Jerusalems beziehen würde. So viel ist klar, daß die Jünger mit ihrem *ταῦτα* bei Lucas, mit ihrem *πάντα ταῦτα* bei Marcus die Zerstörung Jerusalems und die Parusie unmittelbar zusammenfassen. Es hängt dieß damit zusammen, daß Marcus und Lucas jenes Abschiedswort Jesu im Tempel, wo er die zwei Ereignisse einander gegenüberstellt, nicht berichten. Dafür lassen dann aber auch diese beiden Evangelisten, insbesondere Lucas, in der Antwort des

a) So auch de Wette, Meyer u. A. zu Matth. 24, 3.

Herrn die Auseinanderhaltung der Zerstörung Jerusalems und der Parusie bestimmter hervortreten.

Die Jünger, welche hier, wie öfter, den Sinn ihres Meisters nicht sogleich völlig verstanden, konnten zu ihrer Auffassung allerdings in der alttestamentlichen Prophetie einen Anlaß finden. Nach der Weissagung ist ja dieß der Gang der Dinge, daß, wenn die Heiden das abtrünnige Gottesvolk gezüchtigt haben, sie selbst auch um ihres Uebermuthes willen von Gott gestraft werden. Bei der ersten Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar war das Gericht nach 70 Jahren über die Weltmacht hereingebrochen. Sollte nun jetzt, wo nicht bloß ein vorbildlicher Gesalbter, wie Kores (Jes. 45, 1.), sondern der Messias selbst durch seine Erscheinung das Gericht zu vollziehen im Begriffe war, dasselbe nicht noch viel rascher erfolgen? Für diesen Gedanken mochte allerdings eine Stelle wie Sach. 14., welche von der messianischen Erscheinung Jehova's auf dem Oelberg zum Gericht über die wider Jerusalem versammelten Weltvölker handelt, noch eine besondere Gewähr zu bieten scheinen. Herr Cremer erinnert (S. 18.) sinnreich daran, daß gerade auf dem Oelberg die Erinnerung an diese Stelle besonders nahe lag. Wie dem auch sei, die Jünger, welche in Jesus den Messias erkannt hatten, von welchem die Erfüllung aller Gottesverheißungen zu erwarten war, mußten jetzt, da er ihnen die Zerstörung des bisherigen Heiligthums geweissagt hatte, all' ihre Hoffnung nur desto mehr auf seine Parusie richten. Wenn die alte Theokratie zertrümmert sei, hofften sie, so werde er alsbald die neue in größerer Herrlichkeit aufrichten. Seine Wiederkunft ist es daher, auf welche ihre Frage in letzter Instanz hinzielt. Dieß geht nicht nur aus der Fragestellung, wie sie am vollständigsten Matthäus berichtet, sondern namentlich auch aus der Antwort Jesu hervor, welche sich fast ausschließlich mit der Parusie beschäftigt.

Diese Antwort Jesu ist nun dem ganzen Charakter seiner, wie überhaupt der biblischen Lehrweise gemäß nicht eine einfache Antwort auf die Frage nach Zeit und Zeichen. Der Herr redet nie bloß zur Befriedigung der Wißbegierde oder gar der Neugierde, sondern sein Wort ist ein Wort der in der Belehrung

ermahnenden Zusprache. So auch hier. Die Antwort zerfällt in zwei Haupttheile, Matth. 24, 4—36. und 24, 37—25, 46. Daß dieß die richtige Eintheilung ist, geht schon daraus hervor, daß Marcus und Lucas nur den ersten Theil der Rede haben, während sie den zweiten mit seiner Grundforderung der Wachsamkeit bloß in der Kürze andeuten, und zwar jeder durch einen eigenthümlichen Ausspruch des Herrn, der sich so weder bei dem Andern noch bei Matthäus findet (s. Marc. 13, 33—37.; Luc. 21, 34—36.). Daraus geht weiter hervor, daß eigentlich nur der erste Theil der eschatologischen Rede bei Matthäus Antwort auf die Frage der Jünger ist, während der zweite sich in freierer Weise anschließt. Der Grundgedanke des ersten Theiles ist nun, daß die Jünger die Parusie nicht zu nahe, der des zweiten, daß sie sie nicht zu ferne erwarten sollen. Im Zusammenhang hiemit erscheint die Parusie im ersten Theile als Rettung und Erlösung für die Auserwählten (Matth. 24, 13. 31.; Luc. 21, 28.), während im zweiten Theile ihre gerichtliche Seite auch für die Knechte des Herrn hervorgehoben wird. Herr Cremer erkennt diese Eintheilung im Ganzen an (S. 137. 192. 205 ff.), doch ohne ihre Bedeutung völlig zu würdigen.

Der erste Theil zerfällt, wie allgemein angenommen ist, in drei Abschnitte: V. 4—14., 15—28., 29—36. Den ersten Abschnitt erklärt Herr Cremer bis auf V. 14. im Allgemeinen recht gut. Nur sollte er (S. 38 f.) Dorner wegen seiner Bemerkung: Christus inde a v. 4. usque ad v. 12. totus in eo est, ut praeproperam discipulorum spem reprimat, nicht tadeln; denn diese Inhaltsangabe ist viel klarer und richtiger als seine eigene Bemerkung, Jesus wolle die Jünger in ihrem Warten bestärken und ihnen nur eine Anweisung über die bestimmte Art geben, wie sie warten sollen.

Der erste Abschnitt zerfällt in vier Absätze: V. 4—5., 6—8., 9—13., 14. Zuerst V. 4—5. die Warnung vor Verführung durch falsche Messiasse, welche, die Erwartung der Parusie benutzend, dieselbe in ihrer Person darzustellen versprechen. Dann V. 6—8. die Warnung vor Verwirrung, indem die Weltereignisse, namentlich die Erhebung von Volk gegen Volk, Reich gegen

Reich (z. B. auch Israels gegen die Römer, der Römer gegen Israel), den Gedanken an das Ende (τέλος = συντέλεια τοῦ αἰῶνος V. 3.) nahe legen können, während es doch noch nicht da ist. Die Jünger hatten nach dem Zeichen der Parusie und der Vollendung des Weltlaufs gefragt; der Meister beginnt seine Antwort damit, daß er sie in Bezug auf jene vor Verführung, in Bezug auf diese vor Verwirrung warnt. Ja es wird, fügt er V. 9—13. steigernd hinzu, in diesen bewegten Zeiten Verfolgung der Gläubigen, in Folge dessen Abfall und Zwietracht und vermehrte Verführung unter ihnen eintreten, so daß es eines geduldigen Ausharrens bis an's Ende bedarf, wenn man der messianischen Errettung theilhaftig werden will.

Nach diesen, sämmtlich gegen die zu frühe Erwartung der Parusie von Seiten der Jünger gerichteten Warnungen und Ermahnungen schließt nun der Herr diesen ersten Abschnitt seiner Rede in demselben Sinne mit einem neuen Gedanken, den er grammatisch leicht und lose durch das weiterführende καὶ anknüpft, nämlich mit positiver Angabe eines Umstandes, welcher dem Ende noch vorangehen müsse. Dieß ist die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt zum Zeugniß für alle Völker, die trotz dem Haß aller Völker (V. 9.) geschehen wird. Der Nachdruck liegt hiebei offenbar auf dem doppelt ausgedrückten „in der ganzen Welt" und „allen Völkern" und sodann auf dem vorangestellten „es wird gepredigt werden dieß Evangelium vom Reich". Der Herr will den Jüngern sagen, sie müssen, wenn sie etwas von seiner Parusie verstehen wollen, ihre Blicke nicht an Jerusalem und Israel haften lassen, sondern dieselben hinausrichten in die weite Völkerwelt. Es ist überhaupt, wie auch Herr Cremer anerkennt und wiederholt hervorhebt, der Charakter dieser eschatologischen Rede Jesu, daß Israel darin zurücktritt; denn was über das erwählte Volk zu sagen war, das hat der Herr schon vorher (Matth. 23, 34—39. 24, 2.) ein- für allemal ausgesprochen: es wird verworfen und hat bis zur Parusie hin seine Bedeutung verloren. Die Absicht Jesu in seiner Rede ist nun keine andere als die, auch die Jünger, welche in ihrer Frage die Wiederkunft Christi mit der Zerstörung Jerusalems

zusammengenommen hatten, auf einen universelleren Standpunkt der Betrachtung zu erheben. Darum hebt er durchweg den universellen, den kosmischen Charakter seiner Parusie hervor (s. V. 27—31.); und so heißt er sie denn gleich hier V. 14., noch ehe er irgend ein Wort von Jerusalem in seiner Rede gesprochen hat, ihre Blicke von dieser Stadt hinauskehren auf die ganze bewohnte Erde. Und zwar ist die Völkerwelt nicht etwa bloß ein Gegenstand des göttlichen Gerichtes, wie sie sich gedacht hatten, sondern es muß ihr vor Allem das Heil angetragen, es muß ihr die frohe Botschaft vom Königreich verkündigt werden: dann erst wird das Ende kommen [a]).

Das war für die Jünger, wenn wir uns den Gedankenkreis vergegenwärtigen, der in diesem Augenblick ihre Seelen erfüllte, wohl ein sehr überraschendes Wort. Den Herrn aber bewegten solche Blicke in die Zukunft damals immerwährend. Er hatte es vor wenigen Tagen ausgesprochen, das Reich Gottes werde von den Juden genommen und auf einen anderen fruchtbareren Volksboden verpflanzt werden (Matth. 21, 41—43.), oder, wie er dieselbe Wahrheit gleich darauf ausdrückt, da die Erstgeladenen die Einladung zum königlichen Hochzeitsmahl verschmähten, so sollen von den Straßen herein Alle, die man finde, geladen werden (22, 8 ff.). So eben waren noch im Tempel die Griechen zu ihm gebracht worden, aus welchem Anlaß er geäußert hatte, wenn das Weizenkorn ersterbe, werde es viele Frucht bringen, wenn er erhöhet werde von der Erde, wolle er Alle zu sich ziehen (Joh. 12, 20. 24. 32.). Wie sehr ihm damals die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt im Sinne lag, geht auch aus der gelegentlichen Bemerkung bei Anlaß der Salbung in Bethanien hervor, die wir Matth. 26, 13. aufgezeichnet finden.

So aufgefaßt, gewinnt der 14. Vers erst recht seine pragmatische Bedeutung in Bezug auf die Frage der Jünger, sowie er aus dem Gedankenkreis, der damals die Seele Jesu erfüllte, sein volles Licht erhält. Herr Cremer hat den Nerv dieses Verses nicht erkannt, wenn er das εἰς μαρτύριον betont und

---

*) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 632.

darin eine bloße einmalige Zeugnißpredigt im Gegensatz zu Matth. 28, 19. 20. geweissagt finden will. Der Herr will sagen, das Königreich Gottes könne nicht aufgerichtet werden, ehe die frohe Botschaft davon auf der ganzen Erde verkündigt und die Theilnahme daran allen Völkern eindringlich angeboten worden sei. Das *καὶ τότε* hat im Zusammenhang nicht den Sinn von: dann sogleich, sondern, wie namentlich auch das *δεῖ πρῶτον* Marc. 13, 10. zeigt, von: dann erst. Eine specifisch eschatologische Bedeutung kommt unserm Verse allerdings zu, aber nicht, sofern das „Zeugniß" der früheren „eingehenderen Lehre und Unterweisung" der Heiden gegenübersteht, sondern sofern auch dieses Vorzeichen der Parusie, die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, in der letzten Zeit seine abschließende Steigerung, seine extensive und intensive Vollendung findet, daß dann wirklich das Evangelium allen Nationen bezeugt ist.

Erst nachdem der Herr im Bisherigen die Jünger auf den richtigen Standpunkt hinsichtlich der Erwartung der Parusie gestellt und ihren Horizont erweitert hat, kommt er nun auch in der Kürze auf den andern, von ihnen vorangestellten Theil der Frage, auf die Zerstörung Jerusalems, zu sprechen. Das *οὖν* ist wiederaufnehmend [a]). Schon daß er erst jetzt erwähnt, was sie voranstellten, ist bedeutungsvoll und zeigt wieder, daß ihm diese israelitische Seite der Frage, die er als bereits erledigt ansehen kann, verhältnißmäßig zurücktritt. Damit hängt es zusammen, daß er die Zerstörung Jerusalms nicht selbständig behandelt, wie sie in der Frage genannt ist, sondern nur nebensätzlich und in ihrem Verhältniß zur Parusie; dem *πότε* der Frage entspricht ein *ὅταν*, aber so, daß nicht etwa, wie eine stricte Antwort lauten müßte, der Satz heißt: wenn das und das eintreten wird, dann kommt die Verwüstung des Heiligthums, sondern: wenn diese Verwüstung kommt, dann verhaltet euch so und so. Ehe wir jedoch das Verhältniß von V. 15. zum Fol-

a) Ueber dieß *οὖν* V. 15. s. Ebrard a. a. O. S. 500 f., Dorner, de oratione Christi eschatologica, p. 51.

genden in's Auge fassen, müssen wir sein Verhältniß zum Vorhergehenden und den Vers selbst genauer betrachten.

Nicht umsonst nennt Jesus den Verwüstungsgräuel im Tempel und das damit zusammenhängende Gericht über Israel unmittelbar, nachdem er von der Heilsverkündigung unter den Heiden gesprochen. Das ist kein zufälliger Gegensatz; er konnte und mußte die Jünger bei reiferem Nachdenken an jene andern, schon genannten Worte des Meisters erinnern, namentlich an Matth. 22, 7 ff., wo es im Gleichniß heißt, der himmlische König habe seine Heere ausgeschickt, die Mörder seiner einladenden Knechte (die Juden 23, 34 f.) getödtet und ihre Stadt angezündet, um nun statt ihrer andere Gäste, die Heiden, einladen zu lassen. So sollte schon die Nebeneinanderstellung von V. 14. und 15. dazu beitragen, den Jüngern, welche nach dem Gericht über Jerusalem das messianische Gericht über die Heiden erwarteten, richtigere Gedanken über den Gang der Zukunft beizubringen.

Eben dahin zielt nun auch die Verweisung auf den Propheten Daniel mit der angehängten Aufforderung: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω.* Hiemit ermahnt der Herr zur aufmerksamen Beachtung des Zusammenhangs der prophetischen Stelle, welcher also für das, was in Frage steht, etwas austragen wird. Wir lesen Dan. 9, 27. nach Erwähnung des Gräuels der Verwüstung: „Und bis zur Vollendung (des Gerichts), der festgesetzten, wird es (das Unheil, der Fluch) über das Verwüstete herabtriefen.“ Es ist hier also nach der Aufrichtung des Verwüstungsgräuels ein längeres Stehenbleiben des Gerichts über Jerusalem angedeutet. Mochten die Jünger etwa an Sach. 14. und das dort geweissagte, der Verwüstung Jerusalems sich unmittelbar anschließende Gericht über die Heiden denken, so verweist sie hier der Meister ausdrücklich auf eine andere Prophetenstelle, die von einer andern Verwüstung des Heiligthums spricht. Die Art, wie Herr Cremer anerkennt, es sei bei dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* an Dan. 9, 27. zu denken, und der in meiner Schrift über Daniel und die Apokalypse gegebenen Erklärung von Dan. 9, 24—27. ausdrücklich im Wesentlichen beipflichtet, dabei aber gleichwohl das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* in die Endzeit zu ver-

legen sucht (S. 231 f.), scheint doch eine allzu kühne Folgerung aus seinem Lieblingsgedanken, daß eigentlich Israel als Volk den Messias hätte annehmen sollen, welcher dann von der Feindschaft des Weltreichs gegen das Messiasreich wäre ausgerottet worden.

An das, was wir bisher entwickelt haben, schließt sich nun der V. 16. beginnende Nachsatz zu ὅταν trefflich an. Wenn ihr, sagt Jesus, den Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte sehet, so — kommt nicht etwa das Ende (V. 14.), so hebet nicht etwa eure Häupter auf, dieweil sich eure Erlösung naht (Luc. 21, 28.), sondern so setzet eure Füße in Bewegung und fliehet, so rasch ihr könnt. So wenig steht also dann übernatürliche Hülfe durch die Parusie in Aussicht, daß es vielmehr gilt, das natürliche Rettungsmittel der Flucht mit aller Energie in's Werk zu setzen, wie nun Jesus in dem ganzen ersten Absatz des zweiten Abschnitts (V. 15—20.) näher ausführt. Auf ihre eigene Erhaltung sollen die Jünger bedacht sein und den dahinsinkenden Tempel seinem Schicksal überlassen, ohne sich weiter um ihn zu kümmern. Ist doch der Herr selbst vom Heiligthum hinweggegangen, und dieses soll wüste gelassen werden, ohne daß Er sofort zur Rache über die Verwüster erscheint (23, 38—24, 1.). Herr Cremer scheint mir also das Gegentheil des Richtigen zu treffen, wenn er (S. 72—77.) unter Erinnerung an Sach. 14, 4. 5., wo die Erwähnung der Erscheinung des Herrn derjenigen der Flucht vorangeht, urtheilt, man sei an unserer Stelle durch die Ermahnung zur Flucht, weil diese V. 20. unter göttliche Direction gestellt werde, zu der Erwartung veranlaßt, die Erscheinung des Herrn werde diesem Elend seiner Heiligen, sowie der Ursache desselben, dem Gräuel der Verwüstung, ein Ende machen. Vielmehr steht die Ermahnung zur Flucht hier offenbar in keinem andern Sinne, als in der verwandten Stelle Matth. 10, 22—23.

Zur Flucht von Jerusalem weg sollen die Jünger sich gefaßt halten; so wenig nämlich steht die Parusie und mit ihr das Reich der Freude und Herrlichkeit alsdann in Aussicht, daß vielmehr eine große Trübsal sein wird, von welcher nun der Herr

im zweiten Absatz, V. 21. 22., näher redet. Das bei Matthäus so häufige τότε heißt, wie Herr Cremer einmal treffend bemerkt: in der so bestimmten Zeit, hier nach dem Zusammenhang: in der durch den Verwüstungsgräuel und die damit zusammenhängende Zerstörung Jerusalems charakterisirten Zeit. Diese Zeit ist keine andere, als die von dem Herrn 23, 38 f. bezeichnete, wo das Heiligthum wüste liegt und Jerusalem von den Heiden zertreten ist (ἔρημος ἀφίεται, nicht ἐρημωθήσεται, Matth. 23, 38. und ἔσται πατουμένη, nicht πατηθήσεται, Luc. 21, 24.) a). Es ist die Zeit der ausschließlichen Herrschaft der Weltmacht, die 3½ Jahre oder 42 Monate der Apokalypse (11, 3. 13, 5.). Diese Zeit, in welcher das Reich Gottes keinen äußeren Bestand auf Erden hat, sondern alle Macht der Sichtbarkeit den Weltvölkern übergeben ist, in welcher aber aus allen Nationen die Auserwählten berufen werden, heißt auch Offenb. Joh. 7, 14. (vgl. V. 9.) die große Trübsal. In unserm Kapitel selbst dient namentlich der 9. Vers zur Erklärung: τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου. Lucas in der Parallelstelle (21, 24.) nennt diese Zeit die καιροὶ ἐθνῶν. Hierin haben wir eine kanonische Erklärung dessen, was Jesus gemeint hat, den ursprünglichsten Commentar zu unserer Stelle. Es ist einleuchtend, wie die Ausdrucksweise des Matthäus seinem judenchristlichen, die des Lucas seinem heidenchristlichen Standpunkt entspricht. Das γάρ, womit V. 21. an das Vorhergegangene angeschlossen ist, dient nicht bloß zur einfachen Begründung des Zuvorgesagten, sondern in der Bedeutung nämlich zugleich zur Fortführung der Rede (vergl. Winer, Grammatik, 6. Aufl. S. 395.). Wie lange die Trübsalszeit währen wird, weiß Jesus

---

a) Vgl. Ebrard a. a. O. S. 501. 503: „Die θλίψις ist die permanente θλίψις über Jerusalem, welche in dem Zertretendaliegen Jerusalems, in dem Zustand des Vernichtetseins des israelitischen Reichs und des Unterjochtseins des jüdischen Volks besteht, nicht aber das bloße momentane Ereigniß des Zerstörtwerdens der jüdischen Hauptstadt. Diese θλίψις über das Volk Israel ist zugleich eine θλίψις für die Jünger Christi, indem erst mit der Wiederaufrichtung Israels auch für die Kirche die Zeit der ecclesia triumphans beginnt."

selber nicht (vgl. V. 36.). Er schaut sie aber, gemäß der Weise des prophetischen Schauens überhaupt[a]), sogleich wieder in ihrer letzten abschließenden Culmination. So lange auch diese Tage dauern mögen, am Ende werden sie um der Auserwählten willen doch noch abgekürzt. Treffend erinnert Herr Cremer für das κολοβωθήσονται an die Bemerkung des Erasmus, κολοβωταὶ seien, qui ultimas syllabas supprimunt.

Im dritten Absatz (V. 23—28.) folgt dann wieder eine Warnung, sich nicht durch falsche Christi und falsche Propheten verführen zu lassen, als wäre Christus hier oder da schon gegenwärtig. Das pseudochristliche und pseudoprophetische Wesen, welches sich in der Zeit der großen Trübsal erheben wird, entspricht den apokalyptischen Gestalten der Hure und des zweiten Thieres, welches ja selbst auch der Pseudoprophet heißt (Offenb. Joh. 19, 20. 13, 13. 14., wo auch die σημεῖα μεγάλα und das πλανῆσαι). Um so weniger soll man den Vorspiegelungen, als wäre Christus hier oder da, glauben, da seine wirkliche Erscheinung so unzweideutig und so allgemein wahrnehmbar sein wird, wie der Blitz, der den ganzen Himmel von Osten nach Westen durch-

a) Darauf haben Bengel, C. A. Crusius, Olshausen, Schmid u. A. aufmerksam gemacht. Der erste erinnert an die Perspective eines Gemäldes und sagt: Talibus in locis est prophetica nubecula; der letzte bemerkt (a. a. O. S. 354.): „Diese Aneinanderreihung läßt sich aus dem Wesen der Prophetie erklären, welche ein Fernes als naheliegend schildern und trotz eines vorbereitenden Zwischenraums die ideal verwandten Dinge auch in der Zeit zusammenschauen kann, was man die perspectivische Darstellung genannt hat.“ Die Bemerkung, welche Herr Cremer (S. 221 f.) mit Meyer gegen die Anwendung dieses Kanons auf unsere Stelle macht, scheint mir nicht zutreffend und wird sich bei V. 29. von selbst erledigen. Es ist übrigens nicht an dem, daß Jesus nur überspränge von der Zerstörung Jerusalems auf die Parusie mit völliger Uebergehung des Zwischenraums, wie Chrysostomus (τὸν μέσον ἅπαντα χρόνον παρελθών) und auch Bengel annimmt. Sondern der Begriff der θλῖψις μεγάλη umfaßt, wie wir gesehen haben, gleich dem der καιροὶ ἐθνῶν, die ganze Zwischenzeit, und das „prophetische Wölkchen“, wenn man es so nennen will, besteht nur darin, daß Jesus, wie er übrigens also selbst V. 36. sagt, diese Zeit nicht in ihrer Länge kennt, sondern in ihrer Gipfelung schaut, in der sich ihr Wesen schließlich enthüllt, indem es in höherer, gesteigerter Form zum Anfang zurückkehrt.

leuchtet. Auch hier wieder ein Wink, daß man mit dem Gedanken von der Parusie nicht bei Jerusalem, wie überhaupt bei keinem einzelnen Orte stehen bleiben, sondern sie in ihrer allumfassenden Bedeutung verstehen soll. Nicht da oder dort ist Christus, sondern wo nur irgend das Aas ist, da werden die Adler versammelt werden, d. h. wo irgend erstorbenes, zum Gericht reifes Wesen sich findet, da wird sich seine gerichtliche Erscheinung offenbaren. Das ὅπου ἐὰν steht in deutlichem Gegensatz zu ὧδε V. 23., welches in ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἐν τοῖς ταμείοις V. 26. seine nähere Ausführung gefunden hat, und V. 28. schließt sich in ganz einfacher, natürlicher Weise, mit oder ohne γάρ, an V. 27. an, um den universellen Charakter der Parusie, welcher gegenüber dem vermeintlichen localen V. 27. allgemein bezeichnet ist, in seinen speciellen Beziehungen und Wirkungen hervorzuheben. Diesen Zusammenhang, sowie die Bedeutung von ὅπου ἐὰν übersieht Herr Cremer, wenn er bei dem Aas an das pseudochristliche Wesen (V. 23—26.), bei den Adlern, auch gegen Luc. 17, 37., an die Weltmacht denkt.

So hat der Herr schließlich, ehe er nämlich zu dem die eigentliche Antwort auf die Frage der Jünger bringenden Schlußabschnitt, V. 29—36., übergeht, die Ermahnung, womit er die ganze Rede begann (V. 4. 5.), noch einmal ausführlicher und nachdrücklicher wiederholt. Aehnlich ist der Absatz V. 21—22. eine steigernde Wiederholung und Weiterführung von V. 6—13., worin zugleich die Andeutung liegt, daß durch die Zerstörung Jerusalems am Welt- und Kirchenbestand im Ganzen Nichts geändert werden wird. Im ersten Abschnitt, V. 4—14., hat Jesus vor einer zu frühen Erwartung seiner Parusie im Allgemeinen gewarnt; im zweiten, V. 15—28., thut er das Nämliche mit specieller Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems. Diese letztere und die Parusie unmittelbar an einander anzuschließen ist er also so weit entfernt, daß vielmehr die Absicht seiner Rede recht eigentlich auf das Gegentheil geht. Wenn ihr die Verwüstung an der heiligen Stätte sehet, sagt er seinen Jüngern, so erwartet nicht etwa die Wunderhülfe eures wiedererscheinenden Herrn, sondern fliehet rasch (V. 15—20.). Denn so wenig wird alsdann die

neue, messianische Theokratie an die Stelle der alten treten, so wenig wird das Königreich Gottes aufgerichtet werden, daß vielmehr die Zeiten der Weltvölker kommen, die große Trübsal, wo zwar — nach V. 14. — das Evangelium auf der ganzen Erde gepredigt werden wird, aber auch — nach V. 9. — die Träger desselben von allen Völkern Haß und Verfolgung, ja den Tod erleiden müssen (V. 21—22.). In dieser Bedrängniß werden Viele irgendwie in voreiliger, eingeschränkter, trügerischer Weise Christum schon gegenwärtig haben wollen; aber durch solche falsche Anticipationen seiner Parusie, so scheinbar sie auch sein werden, sollen sich die Auserwählten nicht irreführen lassen, denn die wirkliche Erscheinung des Menschensohnes wird in ihrer ganzen Art, wie in ihren Wirkungen viel großartiger und umfassender sich darstellen (V. 23—28.) [a]).

Im dritten und letzten Abschnitt des ersten Theils seiner Rede, V. 29—36., antwortet nun Jesus bestimmter auf die Frage der Jünger. Der Abschnitt hat wieder drei Absätze, V. 29—31., 32—33., 34—36. Zuerst schildert der Herr den Eintritt seiner Parusie im unmittelbaren Anschluß an das Vorhergehende. Die *θλῖψις* V. 29. weist deutlich auf die *θλῖψις μεγάλη* V. 21., die *ἡμέραι ἐκεῖναι* auf die V. 22. ebenso bezeichneten Tage zurück. Sogleich nach der Trübsal jener Tage, in welcher die Heidenzeit ihren Culminationspunkt erreicht, werden die der Parusie zur unmittelbaren Einleitung dienenden Himmelserscheinungen stattfinden. So erklärt sich das *εὐθέως* bei Matthäus einfach und ungezwungen [b]). Es dient den Auserwählten,

---

a) Schmid faßt demgemäß den Inhalt der „Prophetie Jesu“ in den Satz zusammen (a. a. O. S. 349.): „Die Kirche in diesem *αἰών* ist einem Entwickelungsgang unterworfen, welcher der ist, daß sie sich allmählich ausbreitet und ausbildet, und daß a) die Zerstörung des jüdischen Staates und Gottesdienstes, mithin die Ablösung des göttlichen Reiches auf Erden von einer bestimmten ausschließlichen Nationalität, ferner b) die allgemeine Verbreitung des Evangeliums auf Erden und endlich c) die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* die Hauptmomente dieses Entwickelungsganges bilden.“

b) Es ist kein Grund vorhanden, von dieser Auslegung, welche sich dem Wesen nach von den ältesten bis zu den jüngsten Exegeten herab findet,

um deren willen ja die Trübsalstage noch verkürzt werden, zum Troste, indem es gleichsam den Gedanken der Verkürzung wiederaufnimmt und fortsetzt. Lucas, welcher V. 24. nur den Anfang und Fortgang der Heidenzeiten, nicht aber ihre Schlußculmination in der großen Trübsal und der Verkürzung der Tage erwähnt hat, knüpft ganz entsprechend die die Parusie einleitenden Naturerscheinungen mit einem bloßen *καὶ* an das Vorhergehende an. Marcus hält auch hier, wie bei der Frage der Jünger, die Mitte zwischen den beiden anderen Synoptikern.

Die Jünger, in ihren jüdischen Messiaserwartungen noch mehr oder weniger befangen, hatten sich die Aufrichtung des messianischen Reiches, wie zu nahe, so auch zu leicht und äußerlich gedacht. Sie stellten sich eine Besiegung der Jerusalem zerstörenden Römer durch den erscheinenden Messias vor, in Folge welcher dann an die Stelle des bisherigen Weltreiches das Gottesreich treten würde, das man sich ja im Grunde wieder mit weltlichen Farben, nur als die Weltherrschaft Israels, ausmalte. So hatten es die Jünger nicht fassen können, daß der messianischen Herrlichkeitsoffenbarung das Leiden und Sterben Christi vorangehen müsse (Matth. 16, 15—25.). Ebenso hatten sie auch keine genügende Vorstellung von den entsprechenden Katastrophen,

---

abzugehen. Nur in der näheren Vermittelung derselben hat man es öfter versehen. So z. B., wenn Chrysostomus, Theophylakt, Ebrard V. 21. und 22. noch auf die Zerstörung Jerusalems beziehen und erst mit V. 23. die Beziehung auf die fernere Zukunft eintreten lassen. Hiegegen entscheidet schon, wie auch Lange bemerkt, das *πᾶσα σάρξ* V. 22. Wenn aber dieser Ausleger die Beziehung auf die fernere Zukunft mit V. 22. beginnen lassen will, so thut auch er der Sache noch nicht Genüge. Abgesehen von dem engen Zusammenhang des V. 22. mit 21., entscheidet auch hiegegen der Parallelismus der beiden *τότε* V. 21. und 23. und die sichtliche Rückbeziehung der *θλῖψις τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* V. 29. auf V. 21. und 22. Nur dann, wenn man schon die *θλῖψις μεγάλη* V. 21. in unserem Sinne faßt, besteht die oben angeführte schöne Bemerkung Ebrard's, die er selbst nur auf die *θλῖψις* V. 29. bezogen wissen will, wirklich zu Recht. Ebenso die verwandte Auffassung Lange's, der in der *θλῖψις* V. 29. mit uns diejenige erkennt, „in welche die Gerichtstage (besser: Trübsalstage) der neutestamentlichen Heilszeit auslaufen (V. 22.), und welche sich besonders durch die gesteigerten Versuchungen des Pseudomessianismus charakterisirt“.

die im großen Ganzen der Parusie vorangehen müssen. Darum hat ihnen der Herr gezeigt, es gehe zuvor im Geschichtsleben durch die schwersten Krisen und Trübsale hindurch, und an diese schließen sich, fährt er nun fort, im Naturleben die gewaltigsten Bewegungen an. In diesem Sinne hebt er (V. 29.) die außerordentlichen Himmelserscheinungen hervor, welche seine Parusie einleiten. Und dann, wenn diese eingetreten sind, fügt er (V. 30.) hinzu, wird das Zeichen des Menschensohnes erscheinen, auf welches die Frage der Jünger gerichtet war. Worin dieses Zeichen bestehe, sagt Jesus nicht. Herr Cremer wird aber schwerlich fehlgreifen, wenn er mit Meyer, v. Hofmann u. A. an die den Himmel blitzartig (V. 27.) durchleuchtende δόξα des Kommenden denkt, welche seine Erscheinung ankündigt, wie das Morgenroth den Sonnenaufgang. Nur die Annahme Cremer's, daß dieß Zeichen bloß den Auserwählten sichtbar erscheinen werde, ist durch Nichts im Texte begründet.

Hat Jesus hiemit den großartigen, kosmischen, den ganzen Himmel erschütternden Charakter seiner Parusie zur Belehrung der Jünger hervorgehoben, so betont er nun weiter die universelle Bedeutung derselben auch in Bezug auf die Erde. Nicht etwa nur die um Jerusalem versammelten Heere der Weltmacht, sondern alle Geschlechter der Erde werden beben beim Anblick der machtvollen und herrlichen Erscheinung des Messias, und aus allen vier Weltgegenden wird er durch die Engel seine Auserwählten zusammenbringen lassen, so daß also seine Gemeinde in jener Zeit (gemäß V. 14.) weit und breit auf der Erde zerstreut sein wird. Dieß ist die Erlösung der Auserwählten, nach welcher sie der Herr bei Lucas (21, 28.) ihre Häupter emporheben heißt. Und diese Erlösung erscheint hier als der eigentliche Zweck der Parusie; von dem Gericht über die Weltvölker ist nicht die Rede, denn die sämmtlichen Geschlechter der Erde (V. 30.) sind nicht Gegenstand des Gerichts, sondern es wird nur der erschütternde Eindruck geschildert, den die Parusie auf alle Menschen machen muß.

Der zweite Absatz, V. 32—33., bezieht sich noch näher auf den Begriff des Zeichens der Parusie und der Vollendung des

Weltlaufs, wonach die Jünger gefragt hatten. Wenn ihr dieß alles, nämlich, wie Hr. Cremer richtig erklärt, die gewaltigen Himmelserscheinungen (V. 29. 30 a.), erblickt, dann und dann erst ist das Zeichen erschienen, woran ihr zu erkennen habt, daß der Sommer nahe vor der Thüre ist. Der Sommer, diese volle Lichthöhe des Jahres, wo Alles zur Reife gelangt, ist hier Bild der vollen Offenbarung des Lichtreichs, wo Alles zu Stand und Wesen kommt, was die Propheten verheißen haben (vgl. Apgesch. 3, 20. 21.). Er steht ähnlich (im stillschweigenden Gegensatz zum Winter), wie sonst der Tag des Herrn, im Gegensatz zu der ihm vorangehenden Nacht, wo man mit brennenden Lichtern wachen und auf den Herrn warten soll (vgl. 25, 1 ff. Luc. 12, 35. und namentlich Röm. 13, 12 f. 1 Theff. 5, 2—8.). Was den Feigenbaum betrifft, so kann man ihn hier in seinem natürlichen Sinne belassen und darf doch sagen, Jesus werde durch ihn an das jüdische Volk erinnert, da er den Baum früher als Gleichniß des ungläubigen Israels wiederholt gebraucht und behandelt hat (Luc. 13, 6. Matth. 21, 19.).

Nachdem nämlich Jesus V. 29—33. den zweiten, auf die Parusie und deren Zeichen bezüglichen Theil der Frage der Jünger beantwortet hat, kommt er schließlich V. 34—36. noch auf den ersten, die Zerstörung Jerusalems und ihren Zeitpunkt betreffenden Theil jener Frage zu sprechen [a]). Auch hier am Schlusse stellt er noch einmal, wie wir es oben beim Anfang wahrgenommen haben, die Parusie als die Hauptsache voran und redet umständlicher davon, als von dem Schicksal Jerusalems und Israels. Was nun aber letzteres betrifft, so wird also dieser Tempel und die Stadt, welche vor den auf dem Oelberg Sitzenden ausgebreitet liegt, vergehen, aber dieß Geschlecht, das die Stadt bewohnende Volk, wird nicht vergehen, bis alles dieses, nämlich eben wieder das V. 29 ff. Geweissagte, geschieht. Dann nämlich, wenn dieß geschieht, wenn der Messias wieder erscheint, wird ja das ungläubige Israel sich bekehren und ihn in gläubigem Jubel begrüßen (23, 39.). So geht hier das Ende in den Ausgangspunkt des

a) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 639.

Ganzen zurück, und die Jünger, wenn sie auch Stadt und Heiligthum müssen dahinsinken sehen, erhalten doch über ihr Volk einen Trost. Zugleich wird ihnen aber so das Fortbestehen Israels eine Bürgschaft dafür, daß „dieses alles“, worauf sie denn auch um ihres Volkes willen ihre Aufmerksamkeit immer wieder vorzüglich richten sollen, wirklich geschehen, daß die Worte Jesu so wenig vergehen werden, als Israel vergeht[a]). Auf diese Weise schließt sich V. 35. an, und auch diese Versicherung der Wahrhaftigkeit seiner Rede zeigt, daß wir uns an einem Schlußpunkte befinden. Aber nicht nur nach der Zerstörung Jerusalems im Allgemeinen hatten die Jünger gefragt, sondern speciell nach dem Zeitpunkt derselben, und dieses Wann? hatte im Grunde ihre ganze Frage umschlossen, da sie sich, wie wir gesehen haben, die Parusie in unmittelbarem Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems dachten. Auf diese Frage nach Tag und Stunde geht nun der Herr noch V. 36. zum Schlusse ein, aber nur, um sie abzuweisen. Tag und Stunde weiß Niemand, auch die Engel nicht, auch, wie Marcus (13, 32.) in zwei christologisch sehr schätzbaren und wichtigen Worten hinzufügt, der Sohn nicht, sondern allein der Vater.

Hiemit ist, wie Jedermann sieht, die Doppelfrage der Jünger vollständig beantwortet. In den beiden ersten Abschnitten, V. 4—14., 15—28., geschieht dieß vorzüglich in ermahnender Weise, indem Jesus den Jüngern Anweisung über ihr praktisches

---

a) Vgl. J. T. Beck, christliche Reden, 5te Sammlung, 1857, S. 179., und G. C. Rieger, Herzenspostille, 1748, S. 29 f.: „Mein Heiland hat die Versicherung gegeben, ungeachtet die Juden aus ihrem Land vertrieben und in alle Welt würden zerstreut werden, so würden sie doch nicht aussterben, nicht unter andere Völker allgemach vermenget werden, wie es mit so vielen anderen Völkern gegangen ist, sondern sie würden bleiben und als ein besonderes Geschlecht bleiben bis an den jüngsten Tag. Dieses Geschlecht ist noch nicht vergangen; es ist auch unter uns gekommen. Wie stärket dieses meinen Glauben! Wie nehme ich dieses als ein Hauptpfand der Treue und Wahrhaftigkeit Jesu Christi an! So viel hunderttausend Juden auf dem Erdboden noch sind, so viel hunderttausend Zeugen Jesu Christi sind darauf, an welchen ich mich zugleich allemal der Zukunft meines Jesu zu meiner Verherrlichung erinnern kann.“

Verhalten in diesen Fragen giebt und nur einzelne Lehrwinke, namentlich je am Schlusse der Abschnitte, V. 14. 27. 28., einstreut. Im letzten Abschnitt dagegen, V. 29—36., ist Jesus nach der paränetischen Grundlegung auch lehrhaft auf die Frage eingegangen und hat den Jüngern Unterweisung in der doctrina salutaris darüber gegeben. War der Grundgedanke dieses ganzen ersten Theils, daß die Gläubigen die Parusie nicht allzu nahe erwarten und sich in dieser Beziehung durch keine Vorspiegelungen täuschen lassen sollen, so muß nun aber auch die andere Seite der Sache hervorgekehrt werden, damit jene Ermahnung nicht etwa mißverstanden und zum Deckmantel der Sicherheit und Schläfrigkeit mißbraucht werde. Hiezu bot der Schluß des ersten Theils, V. 36., von selbst den Uebergang (vgl. V. 42. 44.). Gerade weil man Tag und Stunde nicht wissen kann, darum soll man die Parusie auch nicht zu fern erwarten, sondern sich stets wachsam und bereit für dieselbe halten. Dieß ist der Grundgedanke des zweiten Theils (24, 37 — 25, 46.), in welchem nun vollends jede Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems und auf Israel verschwunden ist.

Auch diesen zweiten Theil kann man in drei Abschnitte zerlegen: 24, 37—44., 24, 45—25, 30., 25, 31—46. Der erste, einleitende Abschnitt hat wieder drei Absätze. Er schildert zuerst V. 37—39. unter dem Bilde der noachischen Zeit die der Parusie vorangehende allgemeine Sicherheit und Sorglosigkeit der Welt; daher V. 40—41. die unerwartete Scheidung der Nächstverbundenen durch die hereinbrechende Erscheinung des Herrn, woraus für die Jünger die Mahnung zur Wachsamkeit und Bereitschaft folgt, welche in dem kleinen Bilde von dem wachenden und den Dieb erwartenden Hausherrn erläutert wird, V. 42—44. Diese drei Sprüche sind, was ihre Form betrifft, noch keine eigentlichen Gleichnisse, aber Ansätze dazu. Der erste ist, wenn wir so sagen dürfen, ein Geschichtsgleichniß; der zweite enthält bildlich anschauliche Sentenzen (Feld, Mühle); der dritte steht schon auf dem Uebergang zu der eigentlichen Gleichnißform, die der Herr nun im zweiten Abschnitte wählt.

Hier haben wir drei Gleichnisse: die über das Gesinde ge-

setzten Knechte, 24, 45—51., die zehn Jungfrauen, 25, 1—13., und die Knechte mit den verschiedenen ihnen anvertrauten Talenten, 25, 14—30. Was das Verhältniß dieser Parabeln zu einander betrifft, so ergiebt sich, um mit Hrn. Cremer (S. 186.) zu reden, leicht, daß die letzte derselben die zweite jener Eigenschaften (Treue) berücksichtigt, welche 24, 45—51. gefordert werden, wogegen das Gleichniß von den zehn Jungfrauen die erste Eigenschaft, Klugheit, als nothwendig darstellt für die Vereinigung mit dem zurückkehrenden Herrn.

Gleich in der drei ersten dieser Parabeln ist das Entscheidende der beständige Hinblick des Knechts auf die Rechenschaft, welche er vor seinem wiederkommenden Herrn über die Erfüllung des ihm gewordenen Auftrages abzulegen hat. Die Parusie erscheint also hier nicht mehr unter dem Gesichtspunkt der Rettung und Erlösung, wie noch V. 31., vgl. Luc. 21, 28., sondern unter dem des Gerichts, das Lohn oder Strafe bringt. So schon V. 39—41., und auch in dem Bild vom Diebe (V. 43.) darf man daher wohl diesen Zug mit anklingend finden, sofern der unerwartet kommende Herr dem, der nicht hat, auch das nehmen wird, was er hat (25, 29.). Daher in den drei Gleichnissen je zwei entgegengesetzte Partieen: Kluge und Treue, die belohnt, Thörichte und Untreue, die bestraft werden. Und zwar bezieht sich das Gericht hier nicht etwa auf die Welt, sondern auf die Knechte des Herrn und die Brautjungfrauen, also auf die Angehörigen seines Hauses. Die jüdische Vorstellung, die auch in den Jüngern noch nachwirken mochte, wie sie denn die Parusie wesentlich als Bestrafung der Heiden dachten, — die Vorstellung, es ergehe das Gericht nur über die Welt und nicht über Volk und Haus des Herrn (vgl. Matth. 3, 7. Röm. 2, 3 ff.), ist so wenig richtig, daß dasselbe vielmehr am Hause Gottes anfangen soll (Jer. 25, 29. Ezech. 9, 6. 1 Petr. 4, 17.). Ja, in der ersten Parabel sind die Jünger angeredet (V. 45.), nicht einmal sofern sie Gläubige überhaupt sind, sondern noch in ihrer besonderen Stellung als Vorsteher der Gemeinde, um anzudeuten, daß keine innere Glaubens- und keine äußere Amtsstellung im Reiche Gottes von der Rechenschaft befreit. In den beiden folgenden Gleich-

nissen erweitert sich dann in dieser Hinsicht der Kreis, und man darf unter den Jungfrauen und den Knechten die Gläubigen überhaupt, im letzten Gleichniß aber wieder nach der Verschiedenheit ihrer Gaben, verstehen.

Die beiden im ersten Gleichniß geforderten Eigenschaften, Klugheit und Treue, werden also in den beiden folgenden Gleichnissen auseinandergelegt, die Klugheit im Gleichniß von den Jungfrauen mit ihren Lichtern, die Treue im Gleichniß von den Knechten mit ihren Talenten. Damit sind schon je die drei Hauptbegriffe bezeichnet: Jungfrauen, Klugheit, Licht; Knechte, Treue, übergebene Talente. Die Jungfrau im Unterschied vom Knechte bezeichnet die Innerlichkeit und Innigkeit, die Sinnigkeit und Stille; der Knecht die Arbeit, das Wirken nach außen. Beides ist den Christen gleich nöthig, aber das Moment der Innerlichkeit steht als der innere Grund voran. Bei den Jungfrauen nun ist das Entscheidende, daß sie ihre Lampen, ihr Licht im rechten Stande halten (vgl. Luc. 12, 35. Röm. 13, 12 f. 1 Theſſ. 5, 4. 5.). Die Christen sind nicht in der Finsterniß der Welt gefangen, sondern sind Kinder des Lichts, indem sie Christum, das Licht der Welt, sowohl den Gekommenen, als den Kommenden, haben, stets über die Welt empor auf Ihn und sein Lichtreich als die alleinige Realität gerichtet sind, als von ihm Erlöste und Erleuchtete im Unsichtbaren und Zukünftigen leben und sich nicht wieder in die Blindheit, den Schlaf, die eiteln Traumbilder des Weltlebens hinabziehen lassen. Das Leben in dem erschienenen Christus ist der Glaube, das in dem wiedererscheinenden die Hoffnung; und so könnte man auch sagen, die Lampen bedeuten Glaube und Hoffnung, welche ja auch sonst öfter (Hebr. 11, 1. Röm. 4, 18.) in ihrer Einheit aufgefaßt werden, als das innere Lebensprincip der Kinder Gottes, wogegen dann das Wuchern mit den anvertrauten Pfunden die nach außen thätige Liebe bezeichnet. Die Klugheit besteht nun eben darin, daß man diese allein wahre Weltanschauung, welche in Christo und seinem bei seiner Wiederkunft offenbar werdenden Reich die höchste, ewige Realität erkennt, zum Maaßstab der Beurtheilung aller Dinge, zur Richtschnur seines Lebens mache.

Diese Klugheit des Reiches Gottes steht der Weltklugheit gegenüber, die das Sichtbare und Gegenwärtige gewinnen will und zu ihrem Vortheil ausbeutet, weil sie dieß für das Reelle nimmt. Auch die Apostel betonen die Weisheit und Klugheit stark (z. B. Eph. 1, 8. Col. 1, 9.): jene besteht dem Paulus in der offenbarungsmäßigen Erkenntniß des ganzen Welt- und Heilsplanes Gottes [a]), diese in der verständigen, umsichtigen Anwendung hievon auf die einzelnen Fälle und Fragen des Lebens (vgl. Röm. 12, 1. 2.). Uns sind diese Begriffe nicht geläufig genug; wir laboriren beständig an dem Gegensatz des Glaubens und Wissens; das Christenthum erscheint bei uns wohl als göttliche Thorheit, aber nicht in entsprechendem Maaße auch als göttliche Weisheit (1 Cor. 1, 23—25. 2, 6 ff.). Dieß hängt damit zusammen, daß bei uns die Hoffnung nicht in gleicher Fülle wie der Glaube entfaltet ist, daß wir den kommenden Christus nicht in derselben Lebendigkeit besitzen, wie den gekommenen. Sonst stände es uns kräftiger und eindrücklicher vor Augen, daß Christus mit den Seinen als König die ganze Welt beherrschen wird, und daß Alles nichtig und hinfällig ist, was sich wider diesen ewigen Universalherrscher erhebt, ja was nur nicht in sein Königreich hineintaugt. Und daraus würde sich von selbst ergeben, daß in der That die einzig wahre Klugheit des Menschen ist, diesen König und sein Reich anzuerkennen als das, was sie sind, und nach den Grundordnungen des himmlischen Königreichs sein Leben einzurichten. Weiterhin würde folgen, daß die gläubige Annahme dieses Königs dem wahren Wissen so wenig widerstreitet, daß sie vielmehr als der einzige Schlüssel dazu sich erweist, weil in Christo die ganze Weltidee ursprünglich gefaßt ist und letztlich realisirt wird (vgl. Col. 2, 2. 3. Eph. 1, 8—10.). Die **thörichten** Jungfrauen unterscheiden sich von den klugen dadurch, daß sie nur Oel in ihren Lampen haben, nicht auch in ihren

---

a) Wobei zu bemerken ist, daß eben das, was der Herr seinem thatsächlichen Bestande nach das Reich Gottes nennt, bei Paulus, indem es als Gegenstand der Erkenntniß und der Verkündigung erscheint, das Geheimniß Gottes in Christo oder der Vorsatz der Aeonen, d. i. der göttliche Welt- und Heilsplan, heißt.

Gefäßen. Sie erkennen Christum ebenfalls als das Licht der Welt, aber sie wollen in ihrer Weise, wie der Herr von den Juden in Bezug auf Johannes sagt (Joh. 5, 35.), nur eine Weile fröhlich sein in seinem Lichte. Bei allem ernsten Anlauf, den sie nehmen, fehlt es an Gründlichkeit und Nachhaltigkeit; das Oel des heiligen Geistes, der Christum wirklich in den Herzen verklärt und wohnen macht, fehlt ihnen; sie haben nur ein psychisches, kein pneumatisches Christenthum. Daß sie dann beim Nahen des Bräutigams noch den guten Willen besitzen und bethätigen, sich auf dem geordneten Heilswege reicher mit Geistesöl zu versehen, kann ihnen Nichts mehr helfen; es giebt auch im Reiche Gottes ein Zu spät. So gleichen die thörichten Jungfrauen dem auf das Steinigte oder unter die Dornen gefallenen Samen, und es ist sehr bemerkenswerth, wie oft und ernst gerade der Herr selbst davon redet, daß auch unter den Gläubigen sich bedenkliche, bis in die Ewigkeit hineinwirkende Unterschiede finden, eine Wahrheit, die ebenfalls in unserer gewöhnlichen Lehrweise nicht ihre gehörige Aneignung gefunden hat. In dieser Beziehung ist aber dann auch, namentlich von Stier, mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß die thörichten Jungfrauen nicht, wie die unnützen Knechte (24, 51. 25, 30.), verdammt und dem Heulen und Zähneknirschen übergeben, sondern zunächst nur von der Hochzeit des Lammes, von der Herrlichkeit des tausendjährigen Reiches ausgeschlossen werden. Wenn Herr Cremer (S. 153.), auf den Gebrauch des hebräischen נָבָל und נְבָלָה recurrirend, bei der Thorheit der Jungfrauen an hurerisches Wesen denkt, so scheint dieß dem Zusammenhang fernliegend und gesucht.

Der Knecht bezeichnet also das Wirken nach außen, und dieses wird hier den Christen ebenso eingeschärft, wie das stille, jungfräuliche Hoffen auf den Bräutigam. Sie dürfen nicht denken, der Herr, wenn er komme, werde erst Alles thun, Ihm bleibt noch genug übrig; sondern gerade im Blicke auf das Kommen des Herrn und die dann bevorstehende Rechenschaft sollen sie treulich arbeiten in dem ihnen angewiesenen Berufe. Daher denn hier die anvertrauten Talente, die nicht von selbst und stille leuchten, wie das Licht, sondern mit denen man Ge-

schäfte treiben (ἐργάζεσθαι) und etwas erarbeiten (ποιεῖν V. 16.) muß; vgl. πραγματεύεσθαι und διαπραγματεύεσθαι Luc. 19, 13. 15. Das sind die einem Jeden seiner Naturanlage gemäß (κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν V. 15.) verliehenen Geistesgaben, χαρίσματα, wie auch Herr Cremer (S. 188.) richtig erklärt. Im vorigen Gleichniß erscheint der Geist als Oel, dessen Erwerbung die Voraussetzung des innern Lebensbestandes eines Christen ist; hier als anvertraute und specialisirte Gabe, deren Verwendung nun weiter die äußere Lebensbethätigung des Christen ausmacht. Jede Gabe schließt nämlich eine Aufgabe in sich. Die Lösung derselben mit Anstrengung aller Kräfte ist die Tüchtigkeit und Treue (V. 21. 23.), welcher die Schlechtigkeit, Faulheit und Unbrauchbarkeit (V. 26. u. 30.) gegenübersteht. Auch dieser Begriff der Treue, wie er in seinem Zusammenhang mit dem des Glaubens (πιστός, πίστις) und in seinem Unterschied davon die Heiligung an die Rechtfertigung, die Liebesarbeit an den Glaubensstand, die christliche Activität an die Passivität oder Receptivität anknüpft, dürfte in seiner principiellen Bedeutung noch lebendiger bei uns Protestanten erkannt und angeeignet werden.

Das zuletzt betrachtete Gleichniß steht, wie schon angedeutet, in nahem Verwandtschaftsverhältniß mit dem Luc. 19, 12–27. aufgezeichneten. Dabei aber enthält es sehr lehrreiche Modificationen, welche dem Grundgedanken eine andere Wendung geben. Bei Lucas erhalten die Knechte von dem wegreisenden Herrn alle je Ein Pfund (Mine, μνᾶ), womit aber der eine treue Knecht zehn, der andere fünf Pfund gewinnt. Bei Matthäus dagegen erhält einer fünf, der andere zwei, der dritte Ein Talent (= 60 Minen), womit der erste wieder fünf, der andere wieder zwei andere Talente erwirbt. Mit dem Schalksknecht verhält es sich in beiden Parabeln gleich. Demgemäß modificirt sich nun aber bei den treuen Knechten auch die Belohnung. Da bei Matthäus das Errungene je dem Anvertrauten entspricht, also die Treue der beiden Knechte dieselbe ist, so werden sie auch gleich belohnt, indem jeder einen ausgedehnteren Wirkungskreis und Antheil an der Freude und Herrlichkeit seines Herrn bekommt. Bei Lucas dagegen sind die Gaben gleich, aber die Errungenschaft, mithin

die Treue und daher auch die Belohnung verschieden. Wenn der Herr kommt, um seine βασιλεία auf Erden aufzurichten, wo seinen treuen Knechten das συμβασιλεύειν verheißen ist (vgl. Matth. 19, 28., Luc. 22, 29 f. 12, 32. und 2 Tim. 2, 12., Röm. 5, 17., Off. Joh. 20, 4.), so wird der eine über zehn, der andere über fünf Städte gesetzt. Bei Matthäus liegt also der Schwerpunkt in der Verschiedenheit der Gaben, bei Lucas in der Verschiedenheit der Treue. Dieser Unterschied hängt sichtlich mit dem des Zuhörerkreises zusammen, vor welchem Jesus das eine und das andere Mal spricht. Bei Lucas finden wir den Herrn auf seinem letzten messianischen Zuge von Jericho nach Jerusalem, umwogt von begeisterten Volksmassen und zahlreichen Jüngern (im weiteren Sinne), welche die Offenbarung des Messiasreichs jetzt vor der Thüre glauben (Luc. 19, 11.). Diesen hält er nun entgegen, dem sei nicht also, vielmehr müsse der messianische König zuvor erst wieder wegziehen in ein fernes Land (den Himmel), um dort sich ein Reich zu gewinnen, und erst bei seiner Zurückkunft werde er dann sich als König offenbaren. In der Zwischenzeit aber müssen seine Knechte (Jünger) erst durch ihre Treue bewähren, ob und welcher Antheil ihnen an der messianischen Herrlichkeit und Herrschaft zufallen könne. Mit Rücksicht auf die Volksmassen stellt Jesus hier den Knechten oder Jüngern noch die Bürger (zunächst die Juden) zur Seite, welche den König und sein Regiment verwerfen und dafür von ihm erwürgt werden (V. 14. 27.). Bei Matthäus dagegen redet der Herr bloß im Kreise der Zwölfe. Er erinnert sie durch die Wahl der Bilder absichtlich an jenes frühere Gleichniß, läßt aber nicht nur die Bürger weg, sondern giebt auch den übrigen Bildern eine andere Wendung. Auf die Treue, will er ihnen sagen, kommt es im Kreise meiner Knechte allerdings wesentlich an, aber eben deßwegen ist der Hauptunterschied der der getreuen und ungetreuen Knechte; denn auch unter den Knechten finden sich, das schärft der Herr wiederholt und gleichmäßig ein, ungetreue. Es giebt auch sonst noch Unterschiede, nämlich in den Gaben, worauf der in wiederholten Rangstreit ausbrechende Ehrgeiz der Zwölfe, gerade im Blick auf die Parusie und das künftige Königreich mit

seinen Ehren, ungebührlichen Werth zu legen geneigt war (vgl. Matth. 18, 1 ff. 20, 20 ff., Luc. 22, 24 ff.); diese Unterschiede aber sind nicht die Hauptsache, sondern es wird auch bei geringeren Gaben die Treue ebenso belohnt wie bei größeren (vgl. 19, 27—20, 16.). So haben wir hier weder ungenaue Berichterstattungen, noch verschiedene schriftstellerische Bearbeitungen Eines vom Herrn gesprochenen Gleichnisses; sondern Jesus selber hat, ähnlich wie bei den Parabeln von der Saat und andern, den gleichen Bilderstoff absichtlich zu verschiedenen Darstellungen verwendet, deren Verschiedenheit sich nicht nur klar erkennen, sondern auch aus der jedesmaligen geschichtlichen Situation vollständig verstehen läßt.

Nicht unbemerkt wollen wir lassen, daß in sämmtlichen drei so eben betrachteten Parabeln der Herr Winke in Bezug auf die lange Verzögerung seiner Parusie giebt. Von vergeblichem Warten ermüdet, spricht der böse Knecht (Matth. 24, 48.): Mein Herr verzieht zu kommen. Mit dem nämlichen Worte (χρονίζειν) sagt Jesus selbst (25, 5.): Der Bräutigam verzog, und ähnlich V. 19.: Nach langer Zeit kommt der Herr der Knechte. Ebenso ist die Parabel Luc. 19, 11 ff. ausdrücklich der Erwartung einer alsbaldigen Offenbarung des Messiasreichs entgegengestellt. Es ist das ein neuer Beweis, wie sehr man Unrecht thäte, wegen des εὐθέως (Matth. 24, 29.) dem Herrn die Vorstellung einer nahen Wiederkunft unterzulegen, sowie dafür, daß wir den Grundgedanken der ganzen eschatologischen Rede richtig aufgefaßt haben. Gerade weil man nach dem ersten Theil die Wiederkunft Christi nicht allzu nahe erwarten darf, weil der Bräutigam verzieht, deßwegen wird im zweiten Theile mit so starkem und wiederholtem Nachdruck ermahnt, sein Kommen nicht aus dem Auge zu verlieren und stets in wachsamer Bereitschaft zu stehen. Hier erhält nun auch ein häufig nicht genug gewürdigter Zug im Gleichniß von den zehn Jungfrauen sein volles Licht, nämlich der (25, 5.), daß beim Verziehen des Bräutigams alle, auch die klugen, einnickten und schliefen. Wenn das erste und dritte Gleichniß ausdrücklich die ganze Zeit vom Weggang des Herrn bis zu seiner Wiederkunft umfaßt, so ist kein Grund vorhanden, das

zwischen beiden mitten inneliegende in beschränkterem, ausschließlich eschatologischem Sinne zu nehmen. Ein solcher Grund liegt auch nicht in den Worten τότε ὁμοιωθήσεται, womit die Parabel beginnt; denn das τότε geht nach 24, 50. 51. auf die Zeit der schon eingetretenen Parusie, wo die Jungfrauen, gleich den Knechten, ihr Gericht empfangen, so daß das Folgende jedenfalls vorangeht. Wenn man nun unter dem χρονίζειν des Bräutigams (V. 5.) nichts Anderes zu verstehen hat, als den πολὺς χρόνος (V. 19.), so wird auch unter dem Schlafen der Jungfrauen keine speciell eschatologische, sondern eine kirchengeschichtliche Erscheinung zu verstehen sein. Mit dem Einschlafen hört die Gemeine der Gläubigen nicht auf, eine Gemeine des Herrn zu sein; aber sie ist keine wachende, keine des Herrn harrende Gemeine mehr. Jesus sagt also voraus, das Warten auf seine Zukunft werde in der Kirche eine Zeit lang aufhören. Wir wissen, wie sich das erfüllt hat. Die Apostel und ersten Christen gingen dem Bräutigam entgegen, sie lebten ganz in der lebendigen Erwartung des Tages des Herrn; vom dritten und vierten Jahrhundert an verschwand dieß Element lebendiger Hoffnung in der Christenheit; erst jetzt erschallt da und dort wieder der Ruf: Siehe, der Bräutigam kommt, gehet aus ihm entgegen! Indessen ist die Elasticität der Gleichnisse anzuerkennen. Was von der Kirche im Ganzen gilt, das wiederholt sich in kleineren Kreisen oft genug. Auf göttliche Gnaden- oder Gerichtsheimsuchungen, welche den Gläubigen das Kommen ihres Herrn lebendig vor die Seele geführt und eine Geistesflamme in vielen Herzen angezündet haben, wie z. B. die Reformation, folgen Zeiten der Einschläferung. So wird es auch in der letzten Zeit gehen.

Wir haben jetzt noch den dritten und letzten Abschnitt des zweiten Theils der eschatologischen Rede, Matth. 25, 31—46., zu besprechen. Die Jünger dachten bei der Parusie, nach welcher sie fragten, wie wir gesehen haben, vorzüglich an das Gericht über die Weltvölker. Nun aber hat Jesus dieselbe als Gericht über die Seinigen, über die Kirche dargestellt, in welchem die klugen Jungfrauen und die treuen Knechte belohnt, die faulen Knechte und die thörichten Jungfrauen bestraft werden. Des

Menschen Sohn wird seine Engel senden, einerseits um die Auserwählten (24, 31.), andererseits um die Uebelthäter aus seinem Reich zu sammeln (13, 41.). Es ist das Reich, das Haus Gottes, an welchem das Gericht anfangen muß. Aber hinsichtlich des Gerichts über die Weltvölker war nun der Herr noch einen Aufschluß schuldig, und diesen giebt er jetzt. Wie in dem Volke Gottes nicht Alle ohne Unterschied zum Leben angenommen werden, so werden unter den Weltvölkern nicht Alle ohne Unterschied verdammt, sondern es findet auch hier ein individuelles Gericht statt, damit ein Jeglicher empfahe, nachdem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse. Man vergleiche die der unsrigen specifisch parallele paulinische Stelle über das allgemeine Weltgericht (Röm. 2, 6 ff.). Der Maaßstab des Gerichts sind auch hier, wie immer (vgl. 16, 27., Joh. 5, 29., Röm. 2, 6., Off. Joh. 20, 12.), die Werke, in denen sich der innere Gesinnungs- und Glaubensstand ausprägt. Näher ist es die werkthätige, barmherzige Liebe gegen „diese meine geringsten Brüder“ (V. 40.) oder „diese Geringsten“ (V. 45.). Hat man unter diesen zunächst mit v. Hofmann u. A. die Jünger des Herrn zu verstehen, so ist um so mehr zu beachten, daß das Entscheidende nicht etwa das gläubige Verhalten zu ihrem Worte ist, sondern das liebevolle Verhalten zu ihrer Person; sonst würden ja auch die zur Rechten des Richters Gestellten vielmehr selbst unter seine geringsten Brüder gehören (vgl. Joh. 17, 20.). Ist dem aber so, dann wird man unter „diesen Geringsten“ wohl nicht bloß die Brüder Christi nach dem Geiste, sondern auch nach dem Fleische, die armen, elenden Nebenmenschen überhaupt, zu verstehen und mit Beck an die Uebung der Nächstenliebe auch im weiteren Sinn zu denken haben. Vgl. das entsprechende „diese Kleinen“ Matth. 18, 10., was Stier treffend von den „Kindern Gottes in jedem Sinne“ erklärt. Diejenigen, welche der Richter als Schafe von den Böcken scheidet, sind also Schafe in dem weiteren Sinne von Joh. 10, 16.; und wenn sie Gerechte heißen, so ist das ebenfalls in dem weiteren, gerade bei Matthäus (5, 45. 10, 41. 13, 17.) häufigen Sinne: es sind Solche, die aus der Wahrheit sind und die darum auch jetzt noch zu Jesu

kommen dürfen und von ihm angenommen werden, so daß sich Joh. 3, 21. schließlich an ihnen erfüllt. Ihr Sinn war innerlich dem Könige der Wahrheit zugekehrt (vgl. Joh. 18, 37.), und wenn sie nun mit redlichem Herzen in ihrer Sphäre und auf ihrer Stufe dem Gebote nachgekommen sind, welches alle andern zusammenfaßt, dem Gebot der Liebe: so ist hinter allen denen, welchen sie Barmherzigkeit gethan haben, ihnen selbst unbewußt, Christus gestanden (V. 37—40.), ihm haben sie in seinen geringsten Brüdern gedient, und darum findet nun auf sie die Verheißung Matth. 10, 40—42. in ihren mannichfachen Schattirungen Anwendung. Die innere Lauterkeit des Sinnes, welche ihren Liebeswerken zu Grunde lag, prägt sich namentlich auch in der edeln Einfalt und Demuth aus, vermöge welcher sie die Anerkennung des Herrn gar nicht auf sich beziehen zu dürfen glauben: sie wissen eigentlich nicht, wie ihnen geschieht, daß sie um der Ihm bewiesenen Liebe willen so hervorgezogen werden (V. 37—39.). Das zeigt deutlich, daß sie auf Erden noch kein bewußtes neutestamentliches Glaubensleben geführt haben; aber „wer eine solche Gesinnung und Liebe hat, dem braucht Christus (und wäre es erst am jüngsten Tage) nur zu erscheinen, so glaubt er an ihn“ a).

Wie sich dieses Gericht über alle Völker zeitlich zu dem über die Kirche verhält, darüber sagt der Herr nichts Näheres. Er stellt es demselben nur durch das ὅταν δὲ (V. 31. opp. τότε V. 1.) gegenüber und deutet an, daß es erst nach demselben erfolgen wird. Was zwischen beiden liegt, davon war hier nicht zu reden, denn es lag dieß außerhalb der zu beantwortenden Frage. Die Belehrung hierüber haben wir in dem Hauptbuche neutestamentlicher Weissagung und zwar natürlich in dem Theile dieses Buchs zu suchen, welcher zwischen der Schilderung der Parusie (Off. Joh. 19, 11—21.) und des Weltgerichtes (20, 11 ff.) steht. Daß das Gericht Matth. 25, 31 ff. das Schlußgericht ist, sehen wir daraus, daß es mit ewiger Pein oder ewigem

a) Lutz, biblische Dogmatik, S. 169. Vgl. Stier, Reden Jesu, II, 610 f. Ebrard, christliche Dogmatik, II. S. 744 f. Beck, christliche Reden, 4. Sammlung, S. 802 ff.

Leben für alle Menschen endet. So hat Herr Cremer Recht, wenn er (S. 206.) bemerkt: „Mit der Belehrung über die Art der schließlichen Verwirklichung aller messianischen Hoffnungen schließt der zweite Theil der Rede ab, wie der erste abschloß mit der Belehrung über die anfängliche Verwirklichung."

Unser Herr Verfasser, den wir aufmuntern möchten, mit der Zeit im Geiste seiner Schrift das ganze Matthäusevangelium zu bearbeiten, schließt seine Vorrede mit den Worten: „Nur eine Forschung in den Quellen der Weissagung sowohl als in den Quellen des Antichristenthums seit seinem paradiesischen Ursprung, also in der Geschichte der Menschheit gegenüber der Offenbarung Gottes und näher in der Geschichte Israels und des Weltreichs Jesu dem Christ gegenüber, nur dieß wird für die entscheidende Stunde eine entscheidende Erkenntniß erzeugen. Daß dazu meine Schrift auch auf ihrem Wege mithelfe, das gebe Gott. Ich habe in jeder Beziehung nur Gibeonitendienste leisten können. Denen möchte ich sie bieten, wenn ich damit nicht zu viel wage, die, wie jener wunderbare Gottesgelehrte Oetinger, etwas Ganzes vom Evangelio darzustellen vermögen. Zu ihnen zähle ich diejenigen, welche man neuerdings Reichstheologen genannt hat. Man gestatte mir, trotz des gewaltigen Abstandes, mit den Worten des Erweckers der Reichstheologie und zugleich des größten Exegeten der christlichen Kirche, der im Schatten des Lebensbaumes lauschend gesessen und jedes Flüstern seiner Blätter uns zu deuten verstanden, mit den Worten J. A. Bengel's am Schlusse seines Gnomon zu schließen: „O Deus, tuo iudicio stat caditve, quidquid stat vel cadit. Quod per me operari dignatus es, tuere: lectorum et mei miserere. Tibi est gloria et esto in perpetuum!"

2.

Die Räthsel der Erweckung Lazari.

Studie zu Joh. 11, 1—46., mit besonderer Rücksicht auf V. 33. 38: das Ergrimmen Jesu.

Von **Fr. Gumlich**,
Pfarrer zu Seidmannsdorf bei Coburg.

(Schluß.)

IV.

V. 28—37. Begegnung Jesu mit Maria.

Martha, von Jesu aufgefordert, ruft Maria, ihrer Schwester. Diese, überrascht, bricht unverzüglich auf und geht dem ihrer Wartenden entgegen; die Hast ihrer Entfernung zieht ihre Besucher nach, V. 28—31. Maria sieht, empfängt, begrüßt den Herrn, Thränen ersticken ihre Stimme, V. 32. Des Herrn Ergrimmen, Aufbruch zum Grab und Weinen auf dem Wege, V. 33—35. Die Wirkung dieses Vorgangs auf die mitfolgenden Juden, V. 36. 37. — Dieser Abschnitt ist der an Worten ärmste, an Inhalt reichste, für das Gefühl ergreifendste, für das Verständniß aber schwerste. Zwei Hauptpersonen, um sie gedrängt die Gruppen ihrer beiderseitigen Begleiter, in lebendiger Wechselwirkung der erschüttertsten Gemüthsbewegung stehn einander gegenüber, die, von Maria ausgehend, den Juden sich mittheilt, im Herrn den Gipfelpunkt erreicht, von ihm aber rückwirkend auch bisher Abgeneigte umstimmt und dadurch aufs Neue ihn erregt. Zugleich sehen wir an Maria (32. 33.) und selbst Juden (37.) endlich das erreicht, wozu die Jünger (7—16.) überhaupt, die Schwester wenigstens nicht nachhaltig zu bringen war: die still gehegte, ja laut ausgesprochene Erwartung seines Thuns, somit den Glaubensboden für die Allmachtsthat[a])

a) Grotius: Christus plerumque ante miraculum fidem exigit. (Subjectiver) Glaube als Bedingung für (objective) Wunderwirkung

erlangt, — aber auch innerlich die Schlacht bereits geschlagen, von der das Wunder bald als sichere Siegesbeute dem Ueberwinder in die Hand fällt.

28—31. Maria, abgerufen, auf dem Weg zum Herrn. — V. 28. Und das gesagt, ging sie hinweg. — Hat, in richtiger Würdigung der Höhe, zu der die Unterhaltung sich emporgeschwungen hatte, mit weiblich sicherem Tacte und im Sinne Jesu a) Martha (Cyrill, Tholuck) diese abgebrochen? Geziemender für sie nehmen wir nach ihrer eigenen Angabe (φων. σε) an: der Herr that dieß (Grotius, Lücke, Meyer), indem er Martha, mit welcher er abgeschlossen, nach τ. εἰπ. vor ἀπῆλθε, den später eingeschalteten, hier „brevitatis studio" übergangenen Auftrag gibt. In keinem Fall ist bei ihr an ein bloßes Vorgeben zu denken, das Jene „aus ihrem Schmerz erwecken", ihr Kommen „beschleunigen" soll (Bengel, B.-Crusius, Brückner), was für Maria (vgl. V. 29.) ebenso unnöthig, als für Martha b) unwürdig ist.

So ruft sie denn die Schwester. Aber — heimlich,

---

ist Gesetz, Matth. 8, 13. 9, 2. 28 f., Marc. 5, 36. 9, 23 f. u. s. w. Darum ohne Glauben kein Wunder, Marc. 6, 5., Matth. 13, 58., vgl. Luc. 4, 23—27.; ohne angespannten Glauben („Gebet und Fasten") keine große Wunderthat, Matth. 17, 19 f., Marc. 9, 29. Auf Glauben umgekehrt muß das Wunder erfolgen; er ergänzt die Zeit, Joh. 2, 4. 11., beseitigt Schranken, Matth. 15, 24. 26., vgl. 10, 5. 6., und überwindet sonst nicht zu bewältigende Hindernisse („Berge"), Matth. 17, 20. 21, 21 f., Marc. 11, 22—24., 1 Kor. 13, 2., kurz — macht Alles möglich, auch das Unmöglichscheinende, Marc. 9, 23. — Ganz richtig Meyer zu V. 40: Von der Bedingung ἐὰν πιστ. war das Factum selbst abhängig. Ungläubigen Schwestern hätte er den Todten so wenig wiedergegeben, wie einem ungläubigen Jairus sein Kind, und der Witwe zu Nain, wenn sie sich zu seinem Mitleid und dem μη κλαῖε ungläubig verhalten hätte, ihren Sohn. Calv. (v. 40.): Fides nostra Dei potentiae et bonitati viam sternit, ut se erga nos exserat, quemadmodum rursus incredulitas obstruit accessum Deo et quasi clausas eius tenet manus.

a) Nicht: „weil sie für den Augenblick genug hat", Lange.

b) Eine „Nothlüge" im Augenblicke des begeistertsten Bekenntnisses der Wahrheit!

λάθρα. Aus freiem Antrieb, nicht (Meyer) geheißen. Doch weßhalb? „Störendes Aufsehen zu meiden" (de Wette, Lücke), und aus Schonung für die Schwester, welcher sie (Luthardt) für dieses Wiedersehen Zeugen sparen will. Vorzüglich aber jedenfalls in Fürsorge für Jesum. Nach öffentlichen Vorfällen der Art, wie 8, 59., vergl. 52. 57. 10, 31. (ἐβάστ. λίθ. οἱ Ἰουδαῖοι), 39., vgl. 11, 8., und Beschlüssen, wie 9, 22. 21., ist es mehr als wahrscheinlich und wird durch das betonte λάθρα geradezu gewiß: die treue, aber auch weltkluge und -erfahrene Freundin ist von den Vorgängen der nahen Hauptstadt unterrichtet, kennt die Gesinnung der Anwesenden gegen Jesum und mißtraut ihnen (Theod. Mops., Euthymius, B.-Crusius, Meyer u. A.), und mit Recht (V. 46.)[a]). — Der Lehrer, sagt sie also leise und ohne Aufsehen wie ohne Namensnennung zu ihr, ὁ διδάσκαλος — unter diesem Namen, eigentlich wohl, vgl. 1, 39. 20, 16, ὁ ῥαββί, sehen wir den Herrn, wie sonst, 13, 13., so im bethanischen Geschwisterkreis entweder überhaupt (Bengel, vgl. Luthardt) oder in diesem Fall genannt und von Maria augenblicks verstanden — ist da. Das Wort genügt, von ihrem Sitze (V. 20.) sie zum Aufstehen zu bringen. Das weitere: Er heißt dich zu Sich, φωνεῖ σε, treibt — selbst über Martha's Absicht! — zur Beschleunigung.

29. 31. Sie, ἐκείνη, wie V. 35., verbindungslos gesetzt — auch der Erzähler, gleich Maria, eilt, ohne zum οὖν sich Zeit zu gönnen — wie sie's gehört, steht eilend auf, ἐγείρεται ταχύ, und läßt raschesten Schrittes Haus und Zimmer hinter sich, ταχέως ἀνέστη καὶ ἐξῆλθεν. Sehr schnell, die Wiederholung und das Präsens zeigt es. So schnell, dazu so ohne Rücksicht auf ihre, überdieß eben um sie, παραμυθ. αὐτήν, 31. 45., beschäftigte Umgebung, zugleich mit so lebhaftem

---

a) Daß ihre ebenso verständige als wohlmeinende Absicht schließlich doch vereitelt wird, daß so viel Gäste in dem Augenblicke gegenwärtig sind und, ihres λάθρα ungeachtet, sich zur Gruft verfügen — ihr gewiß verdrießlich! — geschieht, Calvin: arcano Dei consilio, ne obscura esset Lazari resurrectio vel domesticos tantum haberet testes.

Ausdruck innerster Bewegung, an der sonst still in sich gekehrten, weiblich rückhaltenden Maria [a]) doppelt ungewohnt, daß ihr Benehmen auffällt; die, welche im Hause um sie sind, οἱ ὄντες μετ' αὐτῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ, die sie sahen, ἰδόντες τ. Μ., und Martha (λάθρα) nicht bemerkt oder doch nicht verstanden hatten, es einer neuen plötzlichen Traueranwandlung (gegen Lücke) zuschreiben; einander gegenseitig die Vermuthung äußern, λέγοντες [b]): Sie geht fort zum Grabe, dort zu klagen, ὑπάγει — κλαύσῃ ἐκεῖ, und um sie ihrem Jammer dort nicht beistandlos zu überlassen, sie begleiten. So gehen sie ihr nach, ἠκολούθ. αὐτῇ, auch dann, als sie bald inne werden, daß sie nicht zum Grabe, vielmehr in anderer Richtung sich entfernt. Jene inzwischen ist ihnen voraus und kommt zu Jesu.

30. Zuvor wird der Ort angeführt, an welchem sie den Herrn getroffen habe. Noch weilt er vor, οὔπω ἐληλύθει, nicht in dem Flecken, εἰς τὴν κώμην, an der Stelle, ἀλλ' ἦν ἐν τῷ τόπῳ, wo (schon) Martha ihm begegnete, ὅπου ὑπ. αὐτῷ ἡ Μ. Diese Umständlichkeit, vgl. auch V. 32., bei so weit fortgeschrittener Erzählung ist befremdend. Aber der kleine Zug dient nicht allein der äußeren Anschaulichkeit. Der Jünger will nicht nur kurz vor dem Aufbruche (V. 34.) den (V. 17. 20.) stillschweigend vorausgesetzten Platz nachholen, gleichsam den Rand des Jacobsbrunnens, da Er mit den Jüngern, vom anstrengenden Marsch ermüdet, für die nahende Entscheidung Ruhe sucht; an dem die bisherige Unterredung stattfand, das kommende Ereigniß (V. 33.) sich bereitet; von wo der Aufbruch sich begeben soll. Die Wahl des Platzes scheint ihm auch aus innerem Grund bedeutsam. Während Martha bei ihrem Entgegengehen, ὑπήντησεν, mit Jesu am genannten Orte scheinbar nur mehr zufällig zusammentrifft, wird ihre Schwester ebendahin [c]) bestellt. Der Herr erwartet sie an dem bestimmten Platze. Als solcher aber ist in liebender

---

a) Indoles sedata; erat autem animo sedatiore. Bengel.

b) Nicht, Grotius: cogitantes; vgl. die Lesart δόξαντες.

c) Man hat zu φωνεῖ σε, nicht, wie man wohl versucht sein könnte, eine Ortsbestimmung zu ergänzen. Auch ohne solche oder Martha's

Sorge (V. 5.) für beide, insbesondere Maria, gerade dieser Ort, und weder Trauerhaus noch Grab gewählt. Die erste, für die Jüngerin in solcher Lage und Bedrängniß tiefergreifende Begegnung soll nicht an einem Ort stattfinden, wo die in solchen Tagen unvermeidlichen häuslichen Störungen[a]) zerstreuen, noch weniger, wo schon der Sinneseindruck der Trauerstätte einen überwältigenden Widerstreit ganz anderer Empfindungen erwecken mußte. — Zu diesem Hauptgrunde mochten anderweite Rücksichten „auf die eigene Sicherheit" (? Tholuck), „kein Aufsehn zu erregen" (Heubner), die Lage des Orts: ut vicinior esset sepulcro (Corn. a Lap., Olsh.), „um seine Absicht anzudeuten, sich unverweilt zur Gruft zu begeben", B.-Crusius (Brückner, Herder: „eilte zur That"), sich zugesellen.

32. Maria hat ihr Ziel erreicht. Der Längstersehnte, Heißerflehte, steht ihr — endlich! — gegenüber. So wie sie ihn gesehen hat, *ἰδοῦσα αὐτόν*, nimmt sie Ihn für sich in Beschlag. Die Jüngerin fällt Ihm zu Füßen nieder, *ἔπεσεν αὐτοῦ εἰς τοὺς πόδας*. — Nicht „seine Kniee umfassend", Meyer (wie bei Bittenden, Luc. 5, 8., vergl. Marc. 5, 22. 7, 25., Luc. 8, 41., oder Erschreckenden, Matth. 28, 9., im Brauche), sondern wahrscheinlich Haupt oder Antlitz nach, auf, an (*εἰς*[b])) die (eigentlichen) Füße Jesu hingebeugt, die

Geleit — das diese wohl absichtlich unterläßt, obwohl sie nachher ihren Gästen (vgl. V. 39.) auf dem Fuße folgt — bezeichnet ihr einfach der Ruf den Weg.

a) Die er darum nicht erst von Martha (Meyer) zu erfahren braucht.

b) *Εἰς* statt des classischen *πρός* oder *παρά τ. πόδ.*, vgl. Marc. 5, 22. 7, 25., Luc. 8, 41. 17, 16., Apgesch. 5, 10., Offenb. Joh. 1, 17., nur hier und in einer Lesart zu Matth. 18, 29. vorkommend, möchte bei minder ausdrucksvollem Stil der Stelle unbedenklich als Versehen gelten. Wo nicht, so schwebt dem Augenzeugen bei der leisen Abweichung vielleicht das wirkliche, ihm unvergessen eingeprägte Bild Maria's vor. *Εἰς* mag etwa auf das erreichte Ziel der Füße, im Unterschied der bloßen Nähe, *ἔμπροσθεν* (vor himmlischen Erscheinungen, Offenb. Joh. 19, 10., vgl. 10, 22.), — mithin auf eine Stellung deuten, in welcher wir (nach aufgegebenem *στᾶσα ὀπίσω*, Luc. 7, 38.) der Sünderin, ja bald wieder, 12, 3. 11, 2., ihr selbst begegnen.

sie mit (Mund, Luc. 7, 45. oder) der Hand (16. 44. 46.) erfaßt oder berührt (vgl. 20, 17.), wirft die Ergriffene sich vor Ihm aufs Antlitz (Luc. 5, 12. 17, 16., 1 Kor. 14, 25., Offenb. Joh. 7, 11. 11, 16.) oder auf die Kniee (Apgesch. 10, 25., vgl. Matth. 17, 14. 27, 29., Marc. 1, 40. 10, 17. 15, 19., Luc. 22, 41., Apgesch. 7, 60. 9, 40. 20, 36. 21, 5.) nieder. — Jedenfalls hat sie nun den für ihr Wesen wie für ihre Herzensstellung zu Ihm wie erlesenen Platz erlangt, an dem deßhalb wir nach wie vor sie stets antreffen: zu ihres Meisters Füßen, ihrem Lieblingsplatz. Dort hatte sie sich anfangs ihre Stelle ausgesucht und lauschte Seinem Wort, wenn Er, „der Lehrer“ und „Freund“, ihr Freund, wie der ihrer Geschwister (V. 5. 3. 11.), gastlich in ihrem Hause Einkehr hielt, *ἣ καὶ παρακαθίσασα παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ ἤκουε τὸν λόγον αὐτοῦ*, Luc. 10, 39. Dahin flüchtet sie jetzt in ihrem Leid, von hier aus, wie aus sicherer Geborgenheit, Auge und Gruß zu Ihm erhebend [a]). Ebendahin sehn wir sie wenig Wochen später freudeerfüllt wiederkehren, um diese Füße in der kostbaren Narde zu baden und eben diese Füße mit den Haaren ihres Hauptes abzutrocknen, *ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ*, V. 2.; *ἤλειψε τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξε ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ*, 12, 3.

Und dieß ist nun zugleich der eigentliche Unterschied in dem Empfang gerade dieser Schwester. Im Aeußern wiederholt sich nur der frühere Hergang. Wie Jener, läßt auch ihr der Herr das erste Wort. Ihr Gruß ist Wort für Wort der gleiche. Nur: ist todt, sprach Jene, *ἐτεθνήκει*, sie das schwächere: starb, *ἀπέθανε*. Mein Bruder, *ὁ ἀδ. μου*, Martha; sie betont: mein Bruder, wörtlich: mir der Bruder, mit dem Ausdruck schwesterlicher Zärtlichkeit unter Hervorhebung der Größe des erlittenen persönlichen Verlustes [b]). Nicht in dem Wort, im Ton des Wortes, in der Empfindung bei ihm und der ihm

---

a) *λέγουσα αὐτῷ*, folg. Anm.

b) Dieselbe Umstellung: *αὐτοῦ εἰς τ. πόδ.*, zu Seinen (des geliebten Meisters) Füßen. *Αὐτόν, αὐτοῦ, αὐτῷ*, gewiß nicht zufällig, hart aneinander!

vorangegangenen und es begleitenden Gebe**r**de, tritt, unterschieden von der Schwester, hier Maria uns entgegen. Ihre Demuth, die lautere Kindeseinfalt (Matth. 18, 3.) ihres Wesens, die selbstverleugnende Hingabe, mit der sie willenlos dem Meister auch da Treue hält, wo ihr Verstand ihn nicht begreift, ihre natürliche Empfindung, Sinn und Weise ihm aufs stärkste widerstreitet, tritt uns in diesem Zuge wie in plastischer Gestalt entgegen, der darum auch den gleichen Worten ungleichen, volleren Klang und tieferen, gemüth- und glaubensreicheren Inhalt gibt. Martha „in ihrer raschen Beweglichkeit und Elasticität kann für den ersten Blick glaubensfreudiger erscheinen". Aber Maria „von stärkerer Empfindung", *θερμοτέρα τῆς ἀδελφῆς* (Chrysostomus), „in ihrer tiefen Innerlichkeit" (Tholuck) fühlt menschlich inniger und ist in ihrem Glaubensausdruck hingebender. Ihre Kniebeugung und Thränen sagen mehr als Martha's Worte (Lange). Vgl. die treffende Charakteristik beider Luthardt I, 119—124.

An diesen ersten Zug in ihrem Bild reiht sich der zweite und der dritte. „Während Martha noch das Bedürfniß fühlte, weiter zu reden, um die rechte Herzensstellung zu dem Herrn wieder zu gewinnen, hat Maria nichts weiter zu sagen" (Besser). Ihr eines Wort, dazu nur halb (V. 21.) ihr eigenes, bleibt auch ihr einziges. Vom Ihren thut sie nichts hinzu. Sie will es nicht. Ihr Glaube ist keiner Versicherung bedürftig. Aber sie kann auch nicht, selbst wenn sie es gewollt. Es scheint, ihr eignes Wort, die darin liegende Erwähnung ihres schmerzlichen Verlustes, die sich erneuernde Erinnerung an den Bruder, vor Allem Jesu Gegenwart, Sein Anblick, die Gewißheit Seiner Nähe, das Glück, in ihrem Jammer, ihrer innersten Vereinsamung und trostlosen Verlassenheit inmitten aller Tröster, Ihn wieder zu besitzen, ihren Einen Halt und Trost, Den, der sie wie auf Erden Keiner kennt, Ihn zu umfassen, Seine Füße[a]) wieder in der Hand zu halten — ergreift sie so, daß sie, der Sprache nicht mehr mächtig, laut in Weinen

a) Vgl. S. 254. Anm. b.

ausbricht, und vor Ihm hingesunken, ihren Thränen, ihrem Schluchzen freien Lauf läßt.

33—37. Die Wirkung dieses Auftritts; zunächst auf den Herrn, V. 33—35., dann deren Rückwirkung auf die Mitfolgenden, V. 36. 37.

Die Wirkung auf den Herrn ist eine doppelte. Es ergreift ihn heftigster Unwille, der sich in gewaltsamer Erschütterung, V. 33., und kurzer Frage kundgibt, dann aber, auf erhaltene Erwiderung, V. 34., in stilles Weinen übergeht, V. 35.

Und hiermit finden wir uns in dem eigentlichen Herz- und Knotenpunkte der Entwickelung, auf welchen alles Frühere hin-, von welchem alles Spätere, das Wunder eingeschlossen, ausläuft, zugleich dem psychologisch anziehendsten Räthsel unseres Capitels, unseres Evangeliums, vielleicht der evangelischen Erzählung überhaupt. Wir sehen (Luthardt) „Jesum in eine Reihe von Gemüthsbewegungen hineingezogen, deren Folge wie Einzelausdruck immer als besonders schwierig für das Verständniß gegolten hat.“ Selbst nicht am Kreuz, nur einmal noch im Umkreise der evangelischen Geschichte erscheint der Herr so tief, wir möchten sagen: fieberhaft bewegt. Die gleiche Stärke und das gleiche Steigen oder Fallen der Erregung zeigt Jesus außerdem, sogar verstärkt[a]), gleich raschen Wechsel und das gleiche eigenthümliche Gepräge dagegen außer unserer Stelle nie. Gleich Mose vor dem brennenden Busche (2 Mos. 3.), aus dem ein: Zeuch deine Schuhe aus von deinen Füßen! uns entgegentönt; gleich Israel vor dem rauchenden und bebenden Berge (2 Mos. 19, 20 ff.) stehen auch wir auf „heiligem Land“. Wir finden plötzlich uns hart an den Eingang zu dem Allerheiligsten getragen, aus dessen dichtem Dunkel durch den

---

a) Matth. 26., Marc. 14., Luc. 22. Anfang: *ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν*, Matth., *ἐκθαμβεῖσθαι κ. ἀδημ.*, Marc. — Fortgang: *περίλυπος ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου*, Matth., Marc., *ὤφθη ἄγγελος ἐνισχύων αὐτόν*, Luc. — Schluß: *γεν. ἐν ἀγωνίᾳ, ὁ ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβ. ἐπὶ τὴν γῆν*, Luc.

halb zurückfallenden Vorhang die Herrlichkeit des Herrn in der Wolken- und Feuersäule leuchtet (2 Mos. 40, 34.); — und es erschließen sich vor uns auf einen kurzen Augenblick die unergründlichen, geheimnißvollen Geistes- und Seelentiefen Dessen, der „Fleisch“ wie wir (1, 14., 1 Joh. 4, 2. 3.) und „mit dem Vater Eins“ (10, 30.), „der eingeborene Sohn Gottes“ (1, 18. 3, 16. 10, 36., Matth. 26, 63 f.) ist. — Daß wir uns hier in unbekanntem Land auf abschüssigem Pfad befinden, bei dem ein Ausgleiten zur Rechten oder Linken ebenso leicht möglich als gefährlich ist, darf uns nicht irren; aber dazu wird es treiben, uns dessen Leitung zu vertrauen, der der Vertrauteste Jesu und Zeuge dieses Auftrittes gewesen ist — um so an seiner Hand und seinem Worte lauschend den hinterlassenen Spuren dieses außerordentlichen Vorgangs nachzugehn.

V. 33. Vorerst: des Herrn ἐμβριμᾶσθαι.

A. Beschreibung der Erregung.

Dieß angesprochene Recht buchstäblichster Auslegung zugestanden, erhalten wir von der Erregung Jesu in wenig Strichen folgendes ins Einzelnste skizzirte Bild. — Dreierlei wird in Bezug auf sie hervorgehoben:

I. ihre äußere Veranlassung: ὡς εἶδεν — κλαίοντας;
II. ihre innere Natur, zunächst im Allgemeinen: als ein ἐμβριμᾶσθαι;
III. die nähere Beschaffenheit dieses ἐμβρ., wie sie zu Tage kommt in dessen zeitlichem Verlauf.

Dieser Verlauf im Allgemeinen charakterisirt sich in Bezug auf Ab- und Zunahme der Stärke der Erregung — im Gegensatz zu seinem Seitenstücke — als ein Abwärtsgehen oder Fallen, — in Hinsicht auf die Richtung aber, die er einschlägt, als ein solcher, der den Weg vom Inneren nach außen nimmt.

Im Besonderen werden an ihm — durch καὶ — καί sogar sprachlich abgegränzt — drei nebeneinander stehende und aufeinander folgende wesentliche Momente unterschieden:

1) Erster Anfang des Unwillens, ursprünglicher Sitz

(zugleich den sittlichen Charakter vorbedeutend): das πνεῦμα Jesu — ἐνεβρ. τῷ πνεύματι.

2) Sein weiterer Fortgang:

a) Verbreitung über die Person Jesu und Gewalt der dadurch in und an ihm hervorgerufenen Wirkung einerseits: sie ist ein ταράσσειν;

b) andererseits dabei gleichwohl bewahrter heiliger Charakter des Unwillens: Ableitung der erlangten Ausdehnung und Stärke der Erregung, aus des Erleidenden freiem, bewußtem Thun: ἐτάραξεν ἑαυτόν.

3) Sein vorläufiges Ende:

a) Ausbrechen aus der Empfindung in das Wort, εἶπε, die Frage: ποῦ τεθείκατε αὐτόν;

b) schweigende Hinnahme der erfolgenden Erwiderung: —

Der Weg des Unwillens ist damit seiner Länge nach durchmessen. Vom Innersten des πνεῦμα, als seiner Erzeugungsstätte, ausgehend (erstes Moment), theilt er sich dem ganzen Menschen mit, Jesu Person nach Geist, Seele und Leib, von Grund aus Ihn erregend und erschütternd, bis er an dem bebenden Leibe selbst dem Auge sichtbar zur Erscheinung kommt (zweites Moment). Von da ab sich von der Person loslösend und in einem Wort verkörpernd, tritt er (drittes Moment), auch für das Ohr vernehmlich, in die Außenwelt. Nachdem er in der Frage an die Umgebung seinen Ausdruck und entsprechende Erwiderung gefunden, hat sich vorerst der grollende Orkan gelegt und auf die hochgehenden Wogen ist wieder äußerliche Stille eingetreten, die sich in seinem Schweigen kundgibt. — Der heilige Unwille des Gottessohnes in seiner ersten Stärke ist gebrochen. Die nachgebliebene Erregung aber zieht sich in das Innere zurück, tritt nicht mehr activ, sondern passiv auf, und geht damit in eine andere, die zweite Hauptempfindung über: Wehmuth, tiefes und inniges Erbarmen des Menschen Jesu mit dem Jammer um ihn her. Als dessen sinnlicher Ausdruck erscheint, wie eben noch aus seinem Mund das Zorneswort, so jetzt, vom Mitleid ausgepreßt, die Thräne in dem Auge — die letzte

nachzitternde Wirkung, in der der Ausbruch seines Unwillens verrinnt. —

Nach dieser allgemeinen Uebersicht die Durchführung und einzelne Begründung. — Deutlich bezeichnet ist:

I. die Veranlassung

dieser Erregung, d. h. der Gegenstand, welcher unmittelbar vor ihr den Sinnen sich darstellt und auf diese den Eindruck macht, der, von den Sinnen in die Seele Jesu fortgeleitet, den Kern seiner Persönlichkeit, den Geist, erreicht.

Als solche äußere Veranlassung nennt unser Vers in erster und entfernter Reihe den Anblick der

laut weinenden Maria,

Ἰησοῦς οὖν, ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν. — *Κλαίειν*, das eigentliche Wort für weinen, bezeichnet [a]) diejenige Kundgebung menschlicher Empfindung, insbesondere des Schmerzes, welche *α*) durch die begleitenden schwächeren oder stärkeren (krampfartigen) Bewegungen (des Auges, des Angesichts, des Hauptes, der Hände, des Ober- und endlich des ganzen Körpers) an das Auge, und *β*) durch den damit verbundenen schwächeren oder stärkeren Laut (vom leisesten, kaum vernehmbaren Geräusch des angehaltenen Athems oder unterdrückten Schluchzens, Seufzens, Stöhnens, Wimmerns — bis zu dem wildest ausgelassenen, gellenden, ohrenzerreißenden „Geheul" [b])) in das Ohr gelangt; überhaupt also das in die Sinne fallende, vernehmliche, sichtbare und hörbare, mithin mehr oder minder laute Weinen. Daran schließt sich die weitere Bedeutung des plorare, die sich durch allerlei — natürliche oder conventionelle — Geberden, Zeichen, Laute, Worte, Handlungen, Sitten und Bräuche, endlich auch wohl Prunk und Gepränge, kundgebende private oder öffentliche Trauer und Wehklage, vgl. V. 31: *ἵνα κλαύσῃ* [c]). Das Gegentheil von *κλαίειν* ist *δακρύειν*, im

---

a) Z. B. Matth. 26, 75., Luc. 7, 13. 38., Joh. 16, 20. 20, 11—15., Apgesch. 9, 39. 21, 13., Phil. 3, 18., Jac. 4, 9. 5, 1., Offenb. Joh. 5, 4. 5. 18, 11. 15. 19.

b) *ὁ κλαυθμός*, Matth. 13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30.

c) Marc. 5, 38 f. u. f. w.

neuen Testament nur in V. 35., von δάκρυ, lacryma: das sanfte, stille Weinen, d. i. das laut- und bewegungslose Eintreten der Zähre oder Zähren in das Auge, vom fast unmerklichen Feuchtwerden oder „Uebergehn" (Luther) bis zu reichlichstem heißen, aber stillen Thränenerguß. Lacrymatur, sed leniter et pudenter, Chrysostomus, v. 35. — So also, κλαίουσαν, sah, εἶδεν, und hörte Jesus die ihm zu Füßen hingeworfene Maria weinen und ward durch diesen Anblick selbst bewegt.

Zu dieser ersten, noch entfernten, tritt als nähere und nächste eine andere Veranlassung seines Affectes: das ihrem Weinen folgende, durch ihren herzergreifenden Anblick alsbald zu ähnlicher Höhe gesteigerte, Mitleid und allgemeine, gleichfalls laute Weinen der, indeß nachgekommenen (vgl. ἠκολούθησαν αὐτῇ, V. 31.), Begleiter, καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας. — Wir thun denselben sicheres Unrecht, wenn wir, beim Mangel jedes Anlasses dazu von ihrer Seite, bloß wegen ihres Namens und der Wirkung ihres Weinens (ἐνεβρ.), hier ohne Unterschied sie selbst als „leidige Tröster" (Lücke, u. A.), ihre Thränen als „ein Condolenzweinen", ja „Crocodilsthränen" (!Meyer) verdächtigen. Sei ihre Gesinnung gegen Jesum welche immer! und gehe die Bewegung ursprünglich von ihnen oder Anderen aus: in diesem Augenblick der allgemeinen Rührung hat es doch mehr als nur den Schein, daß sie, wie unwillkürlich, Manche wohl selbst wider Willen, in dieselbe mit hineingezogen, aufrichtig „weinen mit den Weinenden". — Und eben dieß, daß nicht allein ein schwaches, zu Thränen leicht gerührtes Weib, daß rings um sie (Jünger und Volk, daß) harte, starke Männer weinen, daß vollends sogar die, die nach Gemüthsart wie nach Stellung in der Welt, Ἰουδαῖοι, solch' öffentlichen Schmerzensäußerungen kaum noch zugänglich erschienen, daß auch sie Alle, Einer wie der Andere, τοὺς Ἰουδαίους, sich nicht halten, sondern laut dem Jammer überlassen — das ist es, was den Herrn im Innersten ergreift, stärker selbst als Maria's Thränen.

Nicht minder klar ist auch im Allgemeinen

II. die Natur

(Art, Gattung) dieser Empfindung angegeben, ihr eigenthümliches, sie unterscheidendes Gepräge. — Als ein Ergrimmen wird sie uns genannt:

ἐνεβριμήσατο.

Es steht nun einmal exegetisch fest: Jesus hat hier gezürnt Nur diese: laut und heftigst zürnen, keine andere Bedeutung kommt dem ἐμβριμᾶσθαι sprachlich zu. — Das Wort bedeutet keineswegs quemlibet animi motum graviorem, sive ille ex ira sive ex metu sive, ut hic,.ex dolore (Grotius, Tittmann), oder jede heftige Gemüthsbewegung (Olshausen). Ebenso wenig ist es = „κινεῖσθαι, innerlich tief bewegt werden", wie noch der neueste Erklärer, J. P. Lange, will (Bibelw. zu Joh. S. 252.; vergl. Stud. und Krit. 1836. S. 715.; Kling, ebendas. S. 674.). Man hat kein Recht, um das griechische Wort in die Bedeutung des „Trauerns" zu zwängen, auf mehr als zweifelhafte Analogien anderer Sprachen, des Hebräischen[a]), Chaldäischen und verwandter Dialecte (Lampe, Tholuck 1. und Olshausen), oder Deutschen: „grimmen" für „jede innere, krampfhafte Bewegung von Zorn, Schmerz u. s. w." (Tholuck 7.) zurückzugehen. Ebenso wenig darf man (Lücke), wo geständigermaßen es „an Beispielen fehlt", der zu erklärenden einzigen Stelle zu Gefallen, von dem gesicherten Gebrauche ab auf die „etymologische Grundbedeutung" eines starken, tiefen, heftigen Affects, der sich schnaubend, brüllend, überhaupt geräuschvoll äußert", sich zurückziehen, um, im Widerspruch damit, schließlich durch „tiefste Schmerzbewegung" zu erklären. — Die Wichtigkeit der Sache, so wie die voraussichtliche Wiederkehr ähnlich sprachwidriger Deu-

---

a) זעף, sowie זעם, bezeichnet keineswegs jede, auch die ergebene, weiche Trauer oder Leid, sondern nur die unwillige, unzufriedene, „das Finstersehn", σκυθρωπός (Luc. 24, 17.; 1 Mos. 40, 7., Dan. 1, 10.). So richtig Lücke, der aber seinerseits zu weit geht, wenn er annimmt, (Unlust, Mißfallen, ja) etwas Unwilliges sei in jeder Trauer (S. 461.).

tungen, möge die folgende genauere Umschau auf dem Sprachgebiet entschuldigen. —

Βριμάομαι, von *βρέμω*, fremo, führt als auf seinen Wurzelboden auf den Naturlaut *φρ*, *βρ*, *βρε*, *βρϊ* — Verbindung des Hauchlauts f oder, schwächer, b mit dem r — zurück, der im Griechischen, Lateinischen wie Deutschen [a]: *βράσσω*, *βράζω*, *ἔβραχον*, *βροντάω*, *βρύκω*, *βέβρυχα* (*βρύχιος*, dumpf), *βρυχάομαι*, *βρωμάομαι*, auch *βρώσκω*, vorare [b]), *φρίσσω*; frendēre, frendĕre, frangere; brechen, Brast (bersten), bremsen (Bremse), prallen, prellen, (Born), Brunnen; brennen (Brandung), brauen, braten, brozeln u. s. w., vergl. auch Brunst, Brunst — in den verschiedensten Abschattungen den dumpfen, von einem innerlich erregten Gegenstande ausgehenden, daher zitternden (fremere, *βρόμος*, *βρέμω*, verwandt mit *τρέμω*, *τρόμος*, tremere) Ton des **Brüllens**, **Brummens**, **Brausens**, **Prasselns**, **Schnaubens**, **Rauschens** schallnachbildend abmalt.

A. Nur fremo, ursprünglich wohl: diesen Naturlaut fr, frm von sich geben, murmur, crepitum, sonitum edo validum quidem, sed obscurum et asperum et infractum, liegt in vollester Entfaltung in Poesie und Prosa vor. — Als Grundbedeutung bleiben wir, anstatt beim (Meeres-) Brausen, mit Varro [c]) (dem Forcellini [d]) u. A. folgen), bei dem Löwen stehn. — Es wird gebraucht:

1) und eigentlichst vom heiseren — zwar starken, aber tonlosen Laut oder Schreien, „Toben und Knurren" des auf Raub ausgehenden — und, dürfen wir den Klangspuren weiter nachgehen — zunächst jungen Löwen [e]); hiernach ganz gleich-

---

a) Matthiae, lex. Eurip. v. *βρώσκω*.

b) Auch unser fressen = gierig (mit innerer Erregung, wie das Thier), d. i. hastig und hörbar, essen.

c) Vgl. dessen treffende Bemerkung: „multa ab animalium vocibus translata in homines", wonach er illud Ennii: pausam fecere fremendi, vom Löwen ableitet. Varro de L. L. 6, 5.

d) Forcellini, lex. s. v. fremo.

e) כְּפִיר, die Mitte haltend zwischen אֲרִי, dem ausgewachsenen Thier, und גּוּר, catulus.

bedeutend mit נָהַם, נַהַם, „fremere, fremitus" (Gesenius); dagegen unterschieden theils von חָרַק, βέβρυχα, βρυγμός, stridor (dentium), frendere[a]), theils dem anfangs dem βρύχω sprachlich und sachlich noch verwandten, bald aber stärker anschwellenden, eigentlich auszeichnenden „Ruf" (קוֹל) des Königs der Thierwelt, seinem entsetzend durch Gebirge und Dickicht dröhnenden, donnerähnlichen βρυχάομαι, βρύχημα, μυκάομαι[b]), rugitus, שָׁאַג, שְׁאָגָה, קוֹל שַׁאֲגָתוֹ, ὠρύομαι[c]), ὤρυγμα, ὠρυγμός, Brüllen oder Gebrüll.

Vom Löwen[d]) wird es 2) übertragen auf den im Wesentlichen gleichen Schrei (Schnaufen und Toben) des Raubthieres im Allgemeinen, dann auf verwandte Töne aus der Thierwelt überhaupt. Es steht vom Tiger, Luchs und Wolfe[e]); ferner vom Schnauben (und Tummeln) des Schlachtrosses und edlen Rosses[f]) bis herab zum lärmenden Delphin und dem Geschrei (und Fluge) des seiner Brut beraubten Vogels um das leere Nest[g]). Vom Thierlaut geht das Wort 3) über zu verwandten dumpfen und inarticulirten Schallen aus der erregten leblosen Natur[h]), der Menschen-, auch der Götterwelt: dem wüthend daherbrausenden Sturmwind[i]), der an das Ufer tosend anschlagenden Meereswelle[k]); dem (meeresartigen) Toben, Wogen, Brausen einer versammelten Volksmenge, dem Geräusch, verursacht durch die Unruhe ihres

---

a) βρύχω, wie חרק, knirschen, vom Raubthiere und Hunde; LXX. und N. T. überdieß nur auf (thierisch wüthende) Menschen übertragen; eigentlich: Apgesch. 7, 54.; gewöhnlicher uneigentlich: Hiob 16, 9., Klagel. Jer. 2, 16. (Ps. 35, 16. 37, 12. 112, 10.), im N. T. ὁ βρυγμός (τῶν ὀδόντων), Matth. 13, 42. u. a.; vergl. zu ὁ κλαυθμός S. 259. Anm. f.

b) Offenb. Joh. 10, 3.

c) 1 Petr. 5, 8.; LXX. Richt. 14, 5., Ps. 21, 13., Jer. 2, 15., Zach. 11, 3.

d) Virg. Aen. 9, 341., Plin. 8, 16., Martial. l. 8. epigr. 55.

e) Virg. Aen. 9, 59. Ov. Met. 5, 627.

f) Hor. Od. IV, 14, 23., Virg. Aen. 7, 638.

g) Cic. nat. deor. 2, 35., Sen. ad Marc. c. 7.

h) Aen. 12, 922.

i) Ov. Trist. 2, 25. u. a.

k) Z. B. fremitus, Cic. de fin. 5, 2.

Zusammenseins, Ausrufe, Händeklatschen [a]), dem Geklirr der Waffen u. s. w.

Βρέμω, βρέμομαι, in allen Bildungen ein dichterisches Wort, kommt (seltener von Thieren) vorzugsweise von Natur- und Menschenlauten vor: vom dumpfen Tosen der brandenden Meereswoge oder des Sturmwinds; dem Wind, der in das Segel (*ἐμβρεμ.* c. dat.) „saust" [b]); überhaupt „jedem hohlen, dumpfen, murmelnden, sausenden Getön, dröhnen, ertönen, vom Widerhall, Waffengetöse, Geschrei, Wehklage"; dem Rauschen der Leier, dem gedämpften Klang der Flöte [c]), Geknatter des Feuers u. s. w. *Βρόμος*, fremitus, bedeutet das Gleiche [d]), aber auch (vgl. *βροντάω, βροντή*) das Krachen des Blitzes und Donners, fragor fulminis [e]), Erdbeben, Paukenschall. Daher *βρόμιος*, resonans, *φόρμιγξ*, die Cither, „die lange nachbrummt nach dem Schlage" [f]); *ὁ Βρόμιος*, der Lärmende (Euripides u. A.), Beiname für den Gott (und den Wein).

Auf Personen endlich übertragen, bezeichnet sowohl fremo g) als *βρέμω* ohne Unterschied: *α*) bald mehr der sinnlichen Bedeutung noch verwandt, „schnaubend": die wilde Leidenschaft, vornehmlich Kampfbegier, des Kriegers, z. B. einer gießbachartig anbrausenden Reiterschaar, eines lanzenklirrenden Heeres, oder einzelner wüthend zum Kampf stürzender Helden [h]), mit *τινί*, vgl. *δεινὰ Εὐρύσθει βρέμων*, auf ihn losschnaubend,

---

a) Aen. 4, 149., Sil. 16, 337. Hierher gehört auch (gegen Lücke) Aen. 6, 175. von einer unruhigen, entsetzt (nicht „trauernd") aufschreienden Volksmenge, und 10, 96. (gegen Tholuck) von der laut, aber wortlos (murmura v. 98.) Beifall äußernden Götterschaar: fremebant adsensu vario. Der Schall kommt in Betracht, sodann die Stärke der Erregung, nicht aber ihre innere Natur.

b) Il. 2, 210. 4, 425. 14, 399. 15, 627.

c) Pind. Nem. 11, 7. Eur. Bacch. 160.

d) Z. B. Il. 14, 396.

e) *ἀποθάνοισα βρόμῳ κεραύνου* von der durch Zeus erschlagenen Semele, Pind. Ol. 2, 42., *Διὸς βαρύβρομοι βρονταί,* Luc. Tim. 1, 99.

f) Pind. Nem. 9, 18.

g) Tac. hist. 2, 44. 4, 35.; Cic. de orat. 1, 44., Att. 2, 7.; Ov. Met. 12, 128.

h) Aesch. Sept. 85., Prom. 424., Sept. (360.) 378.

increpans[a]); βρόμον φόνιον[b]); das Toben des Aufstandes[c]); β) bald mehr uneigentlich: den sich in lautem Sturm kundgebenden Unmuth, Unzufriedenheit, Ungeduld, entweder einer Menge oder eines Einzelnen, sowohl den sich nach außen „austobenden“ Zorn, als den verhaltenen, nach innen sich zurückziehenden „brummenden“ Ingrimm oder Groll[d]).

B. Von diesem Stammwort abgeleitet sind die Verstärkungsformen: α) (durch βρόμος) βρομέω. Il. 16, 642. vom Summen der gelüstigen Mücken: „fremere cum murmure“.

β) (durch βρίμη) unser βριμάομαι nebst Derivatis, vom Wuthschnauben des Thieres (Raubthiers und Pferdes), des Menschen und des Gottes. „Schnauben, brummen (Hecate), den Zorn auslassen, zürnend drohen“, Stephanus, ed. Paris. (Tholuck, S. 309.).

Letzteres Wort findet sich in folgenden seltenen, theilweise hochpoetischen Haupt- und Nebenformen:

βρίμη, Hom. hymn. 28, 10. Athene's lautes (Olympos, Erde, Meer erschütterndes), heftigstes „Ergrimmen, Zürnen, Toben“. Hesychius, ἀπειλή. Daher:

βριμῶν, ἀπειλῶν. βριμήσασα, δεινή, χαλεπή. βριμάζων[e]), τῇ τοῦ λέοντος χρώμενος φωνῇ. βριμαίνεται, θυμαίνεται, ὀργίζεται. βρίμημα, ἐπίπληξις· βριμές, μέγας, χαλεπός; sämmtlich bei Hesychius. βριμαίνω, βριμίζω u. a. s. Etym. Magn. und Suidas.

βριμηδόν bei Nonnus: ἀχνυμένης βριμηδὸν ἀπὸ φρενὸς οἶκτον ἀνέλκων, vom tiefen Seufzer, „mit Schnauben“ verbunden (Schneider, lex.).

---

a) Eur. Herc. F. 962.

b) Ibid. 1212.

c) Aeschyl. Eum. 934.

d) Ἄφαντον βρέμει, non animadversum murmurat, i. e. murmurat pauper de paupertate sua, sic tamen, ut nemo id curet, Pind. Pyth. 11, 46. cf. I. Morison. Duncan. lex. Homer.-Pindar. ed. Rost. Lips. 1831.

e) Daß einzelne dieser Wörter, βρίμη voran, auf thierische Brunst übertragen werden, ist (gegen Lücke) so wenig Ausnahme von der Regel, daß es als deren stärkste Bestätigung sich zeigt. So schon Hesychius: βριμάζει, ὀργᾷ εἰς συνουσίαν.

ἡ Βριμώ, „die Zürnende, Dräuende", Beiwort der Hecate, διὰ τὸ φοβερὸν καὶ καταπληκτικὸν τοῦ δαίμονος. Lucian., s. unten. Apoll. Rhod. 3, 861.

βριμάομαι. Arist. Eq. 855. (vom Demos): εἰ σὺ βριμήσαιο (darüber unwirsch werden, toben solltest) καὶ βλέψειας ὀστρακίνδα. Dazu Schol. βριμᾶσθαι, τὸ ὀργίζεσθαι καὶ ἀπειλεῖν. Und βριμόομαι. Xen. Cyr. 4, 9: ἐνταῦθα δὴ ἐβριμοῦτό τε τῷ Κύρῳ (Cyaxares), „vor Zorn schnauben". θυμοῦσθαι, Hesychius.

Endlich das Wort selbst, unser ἐμβριμάομαι. — Es kommt vor α) wieder eigentlich: Aesch. Sept. (443.) 461: ἵππους δ' ἐν ἀμπυκτῆρσιν ἐμβριμωμένας, „darein schnauben", von Pferden, welche (beim Sturm auf die Stadt) in die Zäume schnauben. — β) uneigentlich: darein schnauben, d. h. heftig darein brummen oder toben. Luc. Necyom. 20: καὶ ἐνεβριμήσατο ἡ Βριμὼ καὶ ὑλάκτησεν ὁ Κέρβερος[a]). Vgl. Suid. ἐνεβριμήσατο, μετ' ὀργῆς ἐλάλησεν, μετ' αὐστηρότητος ἐπετίμησεν. Etym. Magn. ἐμβριμώμενοι, μετὰ αὐστ. ἐπιτιμῶντες. Mit τινί verbunden: auf Jemand grollen oder zürnen. Liban. t. 4. p. 590, 23: τῇ μὲν (γυναικὶ) πάλιν ἐνεβριμώμην.

Zu diesem Gebrauche bei Profanscribenten stimmt LXX. und die alten Uebersetzungen. LXX., die Klagel. Jer. 2, 6. בְּזַעַם אַפּוֹ durch ἐμβριμήματι ὀργῆς übersetzt. Ebenso Aquila, Symmachus, welche Ps. 38, 3. זַעַם (LXX. ὀργή) durch ἐμβρίμησις wiedergeben. (Auch hier also sehr selten gebraucht, dann aber und ausschließlich von Gottes Zorn; ἐμβριμάομαι selbst kommt überhaupt nicht vor.)

Aus dem Gesagten dürfte zur Genüge sich ergeben, daß 1) βρέμω, so wie fremo, stets nur den activen Affect, auf

---

a) Die Stelle bezeichnet freilich (Tholuck 7.) „Beifall, Zustimmung", zu einem (fingirten) unterirdischen Senats- und Volksbeschluß. Aber — eben nur eine solche, wie „die Dräuende" sie giebt, eine in schrecken- den Lauten gebrummte, gedrohte, geschnaubte Zustimmung, als Seitenstück zu der gebellten ihres Hundes. Auf diese sonderbare Art der Beifallsäußerung weist der Satiriker ausdrücklich hin: nam eo pacto firma sunt et rata quae lecta fuerunt.

Menschen übertragen, den des Unwillens, nie „einen allgemeinen“, am wenigsten den „Schmerz“ bezeichnet; 2) daß vollends βρίμη und dessen abermalige äußerste, jedoch zugleich verinnerlichende (ἐν) Verstärkung ἐμβριμᾶσθαι nur einen starken oder stärksten Grad des Zorns ausdrückt, der, eben wegen dieser Stärke unfähig, sich im Innern zu halten, nach außen ausbricht, jedoch sich in unarticulirten Lauten mehr als Worten Luft macht.

Hierzu nun stimmt — nur, so weit es Jesum betrifft, von dieser letzteren Art der Aeußerung abgesehen — vollständig

C. das neue Testament

in den fünf Stellen, in denen es, 3 mal mit, 2 mal ohne τινί, 4 mal von Jesu, 1 mal von den Jüngern, als Steigerung des gewöhnlichen ἐπιτιμᾶν angewendet ist. — Außer hier und V. 38.:

1) Matth. 9, 30. (nach Heilung zweier Blinden): *καὶ ἐνεβριμήσατο αὐτοῖς — λέγων· ὁρᾶτε, μηδεὶς γινωσκέτω.* *Ἐνεβρ.* soll den Befehl als nachdrücklich und in Affect gesprochenen, scharfen, gemessenen bezeichnen. Der Unwille bezieht sich auf die zu fürchtende unzeitige Verbreitung jenes Wunders, welches der Herr — erfolglos! V. 31. — wehrt. Er fuhr („schnaubte“) sie an; Luther: bedrohte sie.

2) Der Grad der Heftigkeit, zugleich der Grund des Zornes, tritt noch klarer Marc. 1, 43. (Matth. 8., Luc. 5.) hervor: *καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτὸν καὶ λέγει· ὅρα, μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς.* Der mächtige Affect zeigt sich, vor dem gleichlautenden Verbot (ὅρα), in einer noch schärferen That, dem: Fort mit Dir auf der Stelle! durch Wort oder Geberde ausgedrückt. Der Mensch, eben noch „voll (Lucas) Aussatzes“, macht, wider Anstand und Gesetz! Anstalt, sich ungefragt (gegen Marc. 5, 18 f.) dem Retter anzuschließen, so daß er von diesem mit Indignation an seine Schuldigkeit (V. 44.) gewiesen wird. Was das, abermals übertretene, Gebot bezweckte, zeigt (vgl. Matth. 12, 16., Marc. 3, 12.) V. 45. — Der Zug ist dem Marcus eigenthümlich, ebenso:

3) Marc. 14, 5. (Matth. 26., Joh. 12.). Tiefer Un-

wille, ἀγανακτ. πρ. ἑαυτ., hat sich in Einigen, τινές, (Matthäus: Jüngern) gesammelt, während sie noch still der That des Weibes (Joh.: Maria's) zusehen. Er bricht (aus Judas', ihres Sprechers, Munde, Joh.) in der unzarten Bemerkung εἰς τί κτλ., dem beleidigenden Vorwurf, ἀπώλεια, und dessen noch gemeinerer Begründung, ἠδύν. — τοῖς πτωχοῖς, endlich heraus. Man sieht: der längst verhaltene Groll des Heuchlers gilt nicht sowohl dem schwer gekränkten Weibe, als in des Herzens Grunde einem Andern hinter ihm, den offen anzugreifen, nur der Muth ihm fehlt. Und nun folgt, als Bezeichnung dafür, daß auch nach dem Ausfalle der Unmuth ungebrochen dauert, die Steigerung: καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ (Imperf.): Sie blieben auf sie bitter unwillig, heftig erbost und gaben das (durch Zeichen, Blicke, Laute) zu erkennen, bis der Herr selbst der schuldlos Angetasteten zu Hülfe eilt.

Wie also alle, so fordert auch unsere Stelle sprachlich die gleiche Erklärung: lebhaftester Unwille, heftigster, zur Aeußerung kommender oder drängender Unmuth oder Zorn, vehementer stomachari, indignari, irasci. Auf dieser Seite sehen wir — gegen die einzigen Eusebius von Emesa und Nonnus — alle griechischen Erklärer, z. B. Ammonius, Origenes, Theodorus Heracleot., Apollinaris, Basilius d. Gr., Chrysostomus, Cyrillus, Theodorus Mops., Theodoretus, Amphilochius, Leontius, Theophylactus, Euthymius Zigab. u. A. — Dann — gegen Calvin, Bucer, Crell, Grotius, Rosenmüller, Paulus, Stolz (Herder), Tittmann, de Wette, Kling, Olshausen, Lücke, B.-Crusius (Hase), J. P. Lange — gleichfalls die überwiegende Mehrzahl älterer wie neuerer Ausleger, z. B. Augustinus, Beda u. A. Lyra, Erasmus, Melanchthon, die gesammte lutherisch-kirchliche Auslegung, z. B. Calov, Joach. Lange, Jansen, Ribera, Corn. a Lapide; Lampe, Storr, Michaelis, Kuinoel; Strauß, Baur, Köstlin (Lehrbegr. Berl. 1842), Hilgenfeld; Stier (v. Gerlach), Ebrard, Merz, Heubner; Besser, Luthardt, Brückner, zuletzt Meyer:

„Einzig richtig: Vulg. infremuit spiritu, und Luther: er ergrimmete im Geist.“ — Ganz wortgetreu (Grimm geht nach innen) wäre auch hier: „er erschnaubete“, d. h. er brauste oder schnaubte in sich auf. —

Ist dem also, so fallen damit eine ganze Reihe — I. Classe — von Erklärungen, als sprachlich unhaltbar, in sich zusammen.

Von Unwillen ist unser Herr beim Anblicke der allgemeinen Wehklage ergriffen worden. Nicht also:

1) von Betrübniß, ex dolore, Grot. (S. 261.); Traurigkeit, misericordia vel potius tristitia, Rosenm.; starker Rührung, animi commotio vehementior, veluti ex dolore et tristitia, Tittm.; von Trauern, Olsh.; Erregung, Mitgefühl, B.-Crusius, συμπάθεια, Calvin; von schmerzlicher Erschütterung, Hase, oder tiefster Schmerzensbewegung der mitleidenden Trauer, Lücke 3. Wir sehen hier auch einzelne der ältesten Erklärer, Eusebius von Emesa: ingemuit, und Nonnus irren: ἰδὼν (Μαρ. κ. Ἰουδ.) ὧν ὑπὸ πολλῷ ὄμβρῳ δακρύοντι περιῤῥαίνοντο παρειαί, πνεύματι πατρῴῳ δεδονημένος (agitatus) ἴαχε φωνήν. Ebenso Uebersetzungen: Arab. gemuit, Aethiop. „er weinte in sich selbst“, Kopt. „er betrübte sich im Geist“. — Was ihn bewegt, ist ebenso wenig:

2) ein „dem Unwillen nahe kommender Schmerz“ darüber, „daß dieser Trauerfall nicht hatte können verhindert werden, wenn man will, zugleich über das menschliche Elend überhaupt“, de Wette. (Dagegen als eine „wunderliche“ Meinung Kling, Stud. u. Kr. 1836. S. 675., vgl. Brückner, Meyer 3.) — Tholuck: „Grimmen“ (S. 261.) oder „Stöhnen“. Ewald: es sei nur stärkeres Wort für (ἀνα)στενάζειν, Marc. 7, 34. 8, 12.

3) Auch keine Mischung mehrerer Empfindungen, weder zweier —: „Heiliger Unwille und inniges Mitgefühl zusammen“, Kling (ibid. S. 674.); noch dreier oder mehrerer —: Lange, ibid. S. 718: Zürnen, mit tiefstem Mitleid verschmolzen; 722: Empfindung, worin Mitleid, Schmerz und Zorn, selbst Vorfreude über seinen Sieg vereinigt wa-

ren; Bibelw. S. 252: ein allgemeiner Affect des Geistes, in welchem verschiedene Empfindungen sich mit einander verbinden und wechseln. Vgl. Goethe: Es wälzet sich ein Rad von Freud und Schmerz durch meine Seele. — Desgl. Tholuck 7.: „So werden wir denn auch ein Gefühl des Schauders mit einbegreifen u. s. w.

Zur Sache sind die obigen Erklärungen meist treffend, aber nicht zum Worte. Ἐνεβριμ. nennt zunächst eine einzige Empfindung, und diese eine ist ein heftiges Aufwallen seines Zornes, ein wirkliches infremere.

Aber auch über die

III. nähere Beschaffenheit und den Verlauf dieses Ergrimmens sind nahezu erschöpfende Aufschlüsse geboten: in den Zusätzen 1) τῷ πνεύματι, 2) ἐτάραξεν ἑαυτόν, 3) dem in V. 34. Folgenden.

1) Τῷ πνεύματι.

Nicht: „dem Geiste“ — πνεῦμα als Gegenstand seines Unwillens, Chrys. Euthym. Hilgenfeld —, sondern im Geiste (13, 21., Marc. 2, 8. 8, 12.) zürnte er, wie die authentische Erläuterung V. 38., ἐν ἑαυτῷ, beweist. Das Innere (ἐν ἑ.), ja Innerste Jesu, das Centrum seiner geheiligten Person, der Quellpunkt seines heiligen Selbstbewußtseins und seiner heiligen Selbstthätigkeit, zugleich der Einheit Jesu, als des Sohnes, mit dem Vater: „der **Geist**“, τὸ πνεῦμα, spiritus, 13, 21. Marc. 2, 8. 8, 12. 14, 38., vgl. Apg. 17, 16., im Unterschiede von „der Seele“, animus, ἡ ψυχή, 12, 27., Matth. 26, 38. — dem Sitze der natürlich menschlichen Empfindung und Begehrung [a]) — mithin weder einseitig (altkirchliche Erklärer) seine göttliche, noch (Neuere) seine menschliche Natur, sondern beides in Einem „unzertrennt und unvermischt“ — ist als das heilige Gebiet genannt, auf welchem jene heftige Erregung stattfand, d. h. entsprang und sich fortpflanzte. Das πνεῦμα Jesu, nicht also (Nonnus S. 269.) πατρῷον, auch nicht das πν. ἅγιον in

---

a) Vgl. τὸ θέλημά μου, τὸ ἐμόν, entgegen dem τὸ σόν, Luc. 22, 42., Matth., Marc., Joh. 5, 30. 6, 38.

ihm (Cyrill, Ammonius, Theophylakt), sondern sein Geist, „die allumfassende Einheit des mannigfach getheilten Seelenlebens“ (Lange), ist also als der Herd des Feuers aufgeführt, auf dem die Lohe sich entzündete, und von wo aus sie ihren Strom ergoß, die heilige Berührungsstelle, die den vom Sinneneindrucke erzeugten Reiz und gleichsam Stoß vollkräftig auffing und erwiderte. — Hierin liegt zugleich negativ, daß, abweichend vom sonstigen Gebrauch des ἐμβρ., der Zorn des Herrn sich auf das Innere beschränkte, nicht also auch in lautes „Schnauben“, Schelten, Toben, Murren überging, wodurch jede unwürdige Vorstellung von dem Vorgange sich abstreift. — Aber auch positiv, daß ein Affect, der in dem „Geiste“ des mit dem „heiligen Geist nicht nach dem Maaß erfüllten“ (3, 34.) Jesu sich erzeugte, in diesem seinem Ursprung selbst dem Gebiet des Sündhaften enthoben und geheiligt ist.

2) Den nächstfolgenden Schritt jener Erregung auf dem Gang nach außen beschreibt

καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν.

Der in dem Geiste Jesu entflammte Unmuth, in seinem ihm naturnothwendigen Drange nach außen mit überlegener Gewalt vom Geiste auf- und in dem Geiste zurückgehalten, bewirkt: **Erschütterung**, ταράσσειν. Zunächst natürlich und am stärksten: dieses Geistes selbst, doch seiner nicht ausschließlich. Sondern, von ihm, als ihrem Urheber und Mittelpunkte, aus alsbald nach allen Seiten um sich greifend, erfaßt sie Ihn, seine **Person** (vgl. ἑαυτόν), also nach Geist, Seele und Leib[a]) ungetheilt, den ganzen Menschen. Geist, Seele, Leib Jesu theilt sich die durch den Zorn erregte heftige Erschütterung mit und werden gleichmäßig von innen heraus[b]) in gewaltsame Bewegung, in Zittern und Beben versetzt. „Ein Gottesgewitter des Geistes ging durch seine Brust, unter dem seine menschliche Natur erbebte.“ Die Stärke der Erschütterung, als der Wirkung,

---

a) Für diese Dreitheilung Matth. 26, 38. 41., Marc.
b) Vergl. S. 262.

ist das Maaß der Stärke des Unwillens, als der Ursache, wie umgekehrt der innere Unwille erst an der äußeren Erschütterung des Leibes vollständig zur Erscheinung kommt. Denn allerdings scheint der gewählte Ausdruck, das sinnliche ταράσσειν[a]), wie auch ἑαυτόν[b]), in sich zu schließen, daß sich die innere Bewegung vom Geist mittelst der Seele auch dem Körper mitgetheilt, mithin ein dem Charakter nach nicht schmerzliches[c]), sondern zürnendes, dem Umfang nach aber nicht theilweises[d]), sondern ein schauerndes Beben des **ganzen** Leibes[e]), der Umgebung sichtbar, sich ereignet habe.

Dafür nun, daß diese ungeheure, in solcher Ausdehnung an Jesu unerhörte, Stärke der Wirkung seines Unmuths und des Unmuths selbst nicht in eine seiner unwürdige Vorstellung umschlage, ist vorläufig gesorgt (τῷ πν.) — und wird gesorgt. Daß nach Beseitigung des Scheins der Sünde nicht der andere der Leidenschaft, mithin der Schwäche, sich einstelle, dem steuert die gewählte Redeform: ἐτάραξεν ἑαυτόν. — Während, mit Umgehung des der physischen Erregung vorbehaltenen Activums (Joh. 5, 4., vgl. 7: ἄγγ. ἐτάρασσε τὸ ὕδ.), bei Geistes- und Gemüthserschütterungen überhaupt, Matth. 2, 3. 14, 26., Marc. 6, 50., Luc. 1, 12. 24, 38., Joh. 14, 1. 27., 1 Petr. 3, 14., und insbesondere von Jesu sonst ohne Ausnahme τετάρακται, 12, 27., ἐταράχθη, 13, 21., erscheint, wird für die tiefste der Erschütterungen, statt des natürlichen ἐταράχθη, ein beispielloses, aller Erfahrung spottendes, leicht sogar mißverständliches „er erschütterte sich selbst" gesetzt. Da dieß unmöglich Zufall ist, so will die an die Stelle

a) Euthymius: διέσεισε, vgl. auch „τινάσσειν". — Ganz irrig Luther, nach ihm Calov und alle lutherisch-kirchlichen Erklärer: „er betrübte sich selbst". Kuinoel: (= ἐταράχθη) misericordia commotus, tristitia affectus est.

b) Ein τῷ σώματι (Lücke) ist weder nöthig, noch, weil partiell, nur zuläßig.

c) Corn. a Lap. mutato vultu et voce prae dolore. Tholuck 7: Schauder bei den Thränen und Klagen um ihn her.

d) Grot.: mutatio in vultu. Corn. a Lap.: vultu et voce. Euthym.: τινάσσεσθαι τὰ ἀνώτερα μέρη.

e) Meyer 3.: der körperliche Schauer der inneren zürnenden Erregung.

des Passivs getretene active (reflexive) Form die stattgehabte Erschütterung — ihrem Ursprung in dem πνεῦμα, der freien Persönlichkeit, zudem genau entsprechend! — eben absichtlich selbst als eine nicht passive, sondern active bezeichnen, als eine solche also, welche von Jesu nicht widerwillig oder willenlos erlitten, sondern mit Willen gewirkt wird, gleichsam geschieht, d. h. welche von ihm, in Kraft desselben πνεῦμα, in welchem sie entsprang, nach außen fortgeleitet wird. Nicht nur (B.-Crusius): „er überläßt sich der (unfreiwilligen) Erregung", „gab sich ihr hin" (de Wette), sondern: Er selbst „versetzt sein Inneres in Bewegung", erschüttert sich aus dem πν. als seinem tiefsten Grund heraus. So also, daß durch die Gewalt jener Erschütterung (und ihrer Ursache, des Zornes) weder die Klarheit seines erkennenden Bewußtseins irgendwann und irgendwie getrübt, noch die Freiheit seiner sich selbst bestimmenden Willensentschließung irgendwann und irgendwie geschwächt, gehemmt oder gar aufgehoben wird. —

Gewinnen wir aus dem Bisherigen für diese beiden ersten Stadien das Resultat! — Wenn gleich also der erste Anlaß der Erregung auch Ihm, dem Sohn, wie uns, durchs Thor der Sinne kam, εἶδεν, und so, durch Sinnenreiz, in seinem Geist der Unwille in solcher Heftigkeit entbrannte und seine Wirkungen an der Person des Herrn geäußert hat: so war dieß doch für Ihn nicht, wie es uns ist, Zwang, Ihn fesselnde Nothwendigkeit, der er sich nicht, wenn er gewollt, hätte entziehen können. Es war Sein eigenster besonnener und freier Wille, daß er dem Sinneneindrucke, dem Unwillen, wie der Erschütterung bei sich Raum gab, und eben dieser Sein Wille beherrschte sie und bestimmte ihr Art, Maaß und Ziel. — So schon Theod. Heracleot. und Cyrill (Uebersetzung des Georgius Byz.): Turbavit semet ipsum non infirmitate, sed potestate; turbatus est, quia ipse voluit. Corn. a Lap. (Bengel): Affectus Iesu non fuere passiones, sed voluntariae commotiones, quas plane in sua potestate habebat, et haec turbatio fuit plena ordinis et rationis summae. Lücke: eine willkürliche, Selbstbewegung des Zor-

nes; Meyer 3.: Selbsterschütterung. Brückner: Das Activum bedeutet hier gewiß so viel, daß Jesus seine Gemüthsbewegung in der Gewalt behielt. Am treffendsten der einzige Ausleger, der auf das zu Grunde liegende, physisch wie psychisch geltende, Naturgesetz sich einläßt, Luthardt: Wenn der Unwille sich äußert, läßt der Mensch seine Bewegung aus sich hinausgehen und entledigt dadurch sein Inneres derselben. Wenn der Unwille aber im Innern beschlossen gehalten wird, so hält damit der Mensch auch die außerdem nach außen gehende Bewegung in sich selbst zurück: er versetzt also sein Inneres in Bewegung. So hat also Jesus, indem er im Geist unwillig wurde, sein Inneres in starke Gemüthsbewegung versetzt.

Somit erhalten wir vier höchst bezeichnende Merkmale der eingetretenen Gemüthserregung. Sie ist:

a) ein Ergrimmen — ein glühendes[a]) Aufwallen Seines Zorns —, das

b) im Innersten Seiner gottmenschlichen Person, dem Geist, entsprungen,

c) von da aus seinen Lauf nach außen nimmt, weil aber von Ihm mit Gewalt im Inneren zurückgehalten, Geist, Seele und Leib Jesu aufs heftigste ergreift und durch und durch erbeben macht,

d) und dennoch so, daß der gewaltige Affect frei bleibt von jeder „Leidenschaft", daß nämlich, wie der Sinneneindruck, so der Unmuth und die durch ihn hervorgerufene gewaltsame

---

a) Nicht nur das Heftige, auch das nach Art und Maß die Gränze des bloß Menschlichen Ueberschreitende, Göttlich-gewaltige (wenn man es richtig verstehen will, „Dämonische") des Zornes finden wir, in Uebereinstimmung mit der Etymologie und mit dem Sprachgebrauche, in dem Worte ausgedrückt. Ἐμβριμ. wird im neuen Testamente bei seinem ungewöhnlich häufigen Gebrauche wohl nicht zufällig nur vom Gottessohn und außerdem — denn auch Marcus erläutert sein τινές (14, 4.), V. 10., nachträglich — einmal von Dem gebraucht, der gleichfalls wie sein Herr, nur in gegensätzlicher Richtung, abwärts, aus dem Gebiete des Reinmenschlichen hinaus und in ein anderes hinüberragt, 6, 64. 70. 13, 2. 27., Luc. 22, 3., vgl. 31.

Erschütterung nicht Ihn, sondern Er sie beherrscht und mit besonnenstem Bewußtsein und vollester Freiheit Affect sammt Wirkungen in der Gewalt behält, hervorruft, regelt und zum gesollten und gewollten Ziele leitet.

Beim Anblick der sprachlos, aber lautweinend Ihm zu Füßen hingeworfenen geliebten Jüngerin und ihrer durch den Jammer jener selbst zu gleichem Jammer hingerissenen Begleiter plötzlich in Ihm aufsteigender persönlicher, innerster, Ihn bis in Mark und Bein erschütternder, und dennoch klarest-besonnener und mit vollkommener Sicherheit und Energie beherrschter heiliger Un- und Widerwille — das also ist vorläufig das Gesammtbild jener einzigartigen Gemüthserregung, auf das der Wortlaut der gegebenen Schilderung nach unserer Ueberzeugung leitet.

Das aber ist nun in der That ein so vollständiges, charaktervolles, dazu ein all' unseren gewöhnlichen, auch heiligsten Anschauungen und Erfahrungen so fern liegendes, ja widerstreitendes, darum von Menschen unerfindbares — und dennoch für den heiligen Erlöser so treffendes und würdiges Gemälde dieser Seiner ersteren Gemüthserregung, daß wir an dessen Wahrheit keinen Zweifel hegen dürfen.

Ist dieß die zu erklärende Empfindung, so thun wir nun den weitern Schritt. Wir fragen: Was hat die so eigenthümliche und starke — göttlichgewaltige, sofern wir recht gesehen — Erregung in dem Herrn hervorgerufen? Welchem Gegenstande galt sie? Welches war ihr Grund?

B. **Grund** der Erregung: **Gegenstand** des Unwillens.

Dieser Grund als solcher ist augenscheinlich in dem Texte nirgends angegeben. Geschah dieß aus Absicht, Unkunde, Vergessenheit, so haben wir auf Lösung dieser Frage zu verzichten. Befriedigende Antwort ist nur alsdann möglich, wenn sämmtliche zum Entscheid nöthige Angaben in die Erzählung selbst verflochten sind. Und dieß ist in der That der Fall.

Zwei Dinge insbesondere: Veranlassung, sodann Charakter und Verlauf, d. h. Ausgangs- und nächster Ziel-

punkt der in Frage stehenden Erregung, sind in so durchsichtiger Klarheit uns im Text gegeben, daß schon von ihnen aus vor und zurück ein ziemlich helles Licht auf das allein noch dunkle Mittelglied, die unbekannte Ursache jenes Affects, hinüberfällt. Wir fragen: Welche Zwischenursache haben wir zu ergänzen, die von den Thränen der Maria und ihrer Begleiter rückwärts, vorwärts zu diesem, nach Ursprung, Art, Maaß und Verlauf geschilderten, heiligen Unmuth Jesu nach psychologischem Gesetz und klarer Textangabe führt? Je näher diese aufzufindende Ursache dem äußeren Anlasse steht und je vollständiger sie doch zugleich den vorliegenden Seelenvorgang nach allen seinen Seiten wirklich aufschließt: um so gewisser wird der Preis der Wahrheit ihr zu reichen sein. — Mit diesem Prüfstein in der Hand gehn wir an die versuchten oder zu versuchenden Erklärungen. —

Am wünschenswerthesten würde es freilich sein, könnten wir jedes, im Texte nicht ausdrücklich als solches benannten, Mittelgliedes uns entschlagen, könnte nämlich:

II. Classe der Erklärungen —

1) das **Weinen** selbst,

die von Maria und ihren Begleitern vergossenen Thränen ihrer sinnlichen Wirkung nach, wie Anlaß, so Grund der Erregung sein.

Das Weinen an sich selbst — nach Grotius' Regel: Solent lachrymae lachrymis excitari, vgl. Euthymius [a]) —, doch namentlich vereintes lautes Weinen, übt ohne Zweifel starke sympathetische Gewalt. Beweis dafür ist unter Anderem eben unsere Stelle. Anblick und Weinen der Maria ruft wie mit sinnlicher Gewalt ein gleiches Weinen in immer weiterem Kreise selbst der Unempfindlichsten hervor. So wäre es wohl möglich, daß aus gleicher Ursache die gleiche schmerzliche Erregung auch Jesu sich bemächtigt hätte, das *κλαίειν* also,

---

a) *Κινηθείσης τῆς ἐν αὐτῷ ἀνθρωπίνης φύσεως εἰς συμπάθειαν· τὸ γὰρ ὁρᾶν ἑτέρους δακρύοντας ἐρεθίζειν οἶδε πρὸς οἶκτον τοὺς φιλανθρώπους.*

wie von Maria zu den Juden, so von diesen zu dem Meister durchgedrungen wäre. — In der That diese Erklärung träte außer Zweifel, wenn — ἔκλαυσε geschrieben stände, oder (mit Wegfall von V. 33. 34.) ἐδάκρ. V. 35. unmittelbar an κλαίοντας sich anschlösse. Allein es steht — ἐνεβριμήσατο. Und das schließt dieser Schlüssel nicht. Mag immer — innerhalb der von τῷ πν. und ἐτάρ. ἑαυτ. gesteckten Gränzen — ein Theil der sinnlichen Gewalt der dem ἐνεβρ. nachfolgenden Bewegung der sympathetischen Wirkung des Weinens der Umgebung zuzuschreiben sein: die volle Stärke der Erschütterung wird dadurch nicht erklärt, noch weniger ihr Grund, der Unmuth.

Gehn wir denn vom sichtbaren Anlaß, den vergossenen Thränen, zu deren nicht mehr sichtbarer, doch sicherer Ursache zurück! Thränen sind Zeichen des Schmerzes. Nehmen wir an, der Herr zürnt:

2) Jener **Schmerz.**

Gegenstand Seines Unwillens gemäß dieser Erklärung ist entweder: das in ihren Thränen, Schweigen, Haltung sich aussprechende bittere Leid Maria's, oder: das gleichfalls sich laut äußernde Mitleid der mit ihr gekommenen Tröster.

Aber — was findet sich an beiden Tadelnswerthes, das, statt des Mitleids, Jesu Unwillen erregt? Das könnte bei Maria nur in der tadelnswerthen Stärke ihres Jammers oder der Aufgeregtheit und der Heftigkeit der Schmerzensäußerungen liegen, dagegen bei den Juden an deren Unaufrichtigkeit. Dort zu heiße und reiche, hier dagegen „falsche" Thränen. „Das Contrastirende (καὶ — καί): die Thränen der tieffühlenden Maria und daneben diese Crocodilsthränen der Juden, — darüber ergrimmte er." Ersteres hat noch Niemand, Letzteres Meyer 3. und Lange angenommen — (L. J. Bd. 2. Th. 2. S. 1124.): die falschen, ceremoniellen Töne, das heidnisch Wilde in der Todtenklage (Bd. 3. S. 657: Trübe des Verzagens) — aber sie allein und ohne Recht, vgl. S. 260. — Nein, so gewiß auch dieser zweite Umstand — wollen wir nicht Jesu Theilnahme am Freundesschmerz dem Mitgefühl herzloser Juden unterordnen

— auf Ihn gleichfalls den stärksten Eindruck machen mußte und gemacht hat, V. 35.: weder im tiefen, doch gefaßten Leid Maria's, noch den in diesem Augenblicke wahren und warmen Thränen ihrer Tröster liegt die Ursache seines Ergrimmens.

Versuchen wir den dritten Schritt zurück! Thränen sind — nach Versicherung der Ausleger — Zeichen des Unglaubens. Gegen ihn:

3) den **Unglauben,**

entbrennt der Zorn des Herrn. — Solcher Unglaube soll nun versteckt liegen unter den Thränen und dem übrigen Verhalten: abermals Maria's, der Juden, oder beider.

An Maria sieht Merkmale des Unglaubens, richtiger „Kleinglaubens" (Matth. 6, 30. u. a. Lange), außer Lampe, Kuinoel (s. unten) z. B. Stier: Ueber das Elend im Elend, den Tod im Tod, die Sünde, d. h. hier den Unglauben, der keine Auferstehung fassen will und kann, ja auch über denselben Unglauben seiner liebsten Maria zürnt Christus. — Brückner: Ueber Martha — erzürnt er sich nicht. Maria aber — bleibt bei dem Vorwurf V. 32. stehen. Lange (Stud. und Kr. 1836. S. 721.): Es ist eine specifisch kleingläubige Aeußerung, wenn Maria sagt: Herr ꝛc. — Aber auch von Maria's Unglauben enthält der Text nicht eine Spur. Ihr Wort (V. 21.) bezeugt nicht Unglauben noch Vorwurf, sondern Klage, ihr Schweigen nicht: Verkennung dessen, „daß seine höhere Kindespflicht die Freundespflicht weit überwiegt", noch auch Vergessenheit „seines Verhältnisses zum Vater" (Brückner), sondern im tieferen Grunde (vgl. V. 39.) ihren „stillen[a]) Geist" und für den Augenblick ihr Uebernommensein von süßer Wiedersehensfreude mitten im neu erwachten herben Trennungsschmerz. Ihr übriges Verhalten aber, ihr Fußfall, bekundet, nächst der Liebe zu ihm, gerade im Gegentheile eher starken, gänzlich hingebenden Glauben, als Zweifel oder Eigenwillen,

---

a) ἡσύχιον πνεῦμα, ἡσυχάζειν, 1 Petr. 3, 4., 1 Theff. 4, 11., vgl. Ps. 62, 2., Jes. 30, 15.

verdient mithin den Beifall, nicht den Unwillen des Herrn. — Doch wenn auch, wie wir ja (vgl. zu V. 1.) zugeben, Sein heiliges Auge auch in diesem Augenblicke an ihr „Kleinglauben“ bemerkte: „wie hart wäre der sonst so milde Herr hier erschienen, wenn er Maria und den Mitweinenden es verübelt hätte, daß sie in ihrem Glauben an ihn nicht stärker und fertiger waren“ (Lücke 1.).

Nicht an Maria finden sich Zeichen des Unglaubens. Ebenso wenig treten solche an den Juden hervor. Weder in einem Wort — sie schweigen. Noch ihrem sonstigen Verhalten — ihrem Weinen. Noch irgend einer That — bei aller Theilnahme bleiben sie nach wie vor müßige Zuschauer. Freilich befanden unter ihnen sich auch übelwollende Ungläubige (vergl. Ἰουδ. und V. 46.); und es ist wahr (Kling S. 674.), daß er (vgl. 2, 24 f.) „den Gemüthszustand dieser Juden durchschaute und nicht alle lauter fand“. Daß aber deßhalb sich die ganze Wucht Seines Ingrimms auf eine kleine Anzahl kaum Betheiligter geworfen habe, die ihre Abneigung durch nichts verrathen, davon ist abermals im Texte keine Spur.

Damit ist auch die dritte Meinung schon erledigt, der angebliche Unglaube beider. Entweder beider miteinander. Theod. Mops., Theodoret., Kuin.: Indignationem Iesu movebat Mariae comitumque illius *ἀπιστία*. Lampe: Iudaeorum hic praesentium malitia et induratio. Neque tamen plane absonum esset ipsas Mariae lacrimas ex nimio stupore et fidei debitae defectu pro obiecto indignationis Iesu habere. — „Es brachte den Herrn auf, daß man in seiner Nähe nur weinte, aso nichts erwartete“, Stolz (Erläut. S. 144.). Strauß: „starke Mißbilligung der sich zeigenden *ὀλιγοπιστία*“; „Unwille über die *γενεὰ ἄπιστος* um ihn her“, v. Gerlach (N. T. I. S. 448.). Heusner: „Er wurde voll heiligen Unwillens über den sich regenden Unglauben, der fast das herrliche Werk zu hindern drohte. Daß dieser Unglaube so stark (?) und laut (??) ihm entgegentrat, durchdrang sein Herz.“ (Dagegen Lücke). — Oder beider im Contrast. „Der heilige Zorn des von seinen Feinden aus Bosheit ver-

kannten, von seinen Freunden unbegriffenen Erretters", Brückner. — Auch in dieser Form ist (Meyer) „der Unglaube nicht minder in den Text eingetragen", und selbst wenn er's nicht wäre, solcher Entrüstung sicherlich unwerth.

Da nun, außer den Jüngern, dem anwachsenden ὄχλος, V. 42., und Martha (?, V. 39.), Niemand sonst vorhanden, eine andere Ursache aber hinter den Thränen der Genannten nicht zu vermuthen, noch weniger zu erweisen ist: so bilden die Personen der Anwesenden nicht den Gegenstand des Unwillens Jesu und ihre Thränen zwar dessen Veranlassung, aber erwiesenermaßen nicht den Grund. — Ebenso wenig liegt derselbe in äußeren Umständen, z. B. dem V. 15. — als Gegenstand der Freude (!) Jesu — aufgeführten: („dem Unwillen nahe kommender Schmerz,) daß dieser Trauerfall nicht hatte können verhindert werden", de Wette (dagegen Brückner und ἐνεβρ.). Oder, Meyer 1.: „innerer Unwille um des so lange hülflos gelassenen Jammers seiner Freundinnen willen" (von Meyer selbst zurückgenommen).

Dieß nun war auch das richtige Gefühl, das einer, ihrem Resultat nach ungleich mehr als die bisherigen verfehlten, Deutung, ursprünglich der griechischen Erklärer, unterliegt. Gedrängt von den unübersteiglichen Schwierigkeiten der Annahme, „daß Jesus über das Weinen der Maria und ihrer Umgebung gezürnt haben sollte", und zugleich weil ihnen „die rein menschliche Rührung im Widerspruch mit der göttlichen Hoheit und Ruhe des Erlösers erschien" [a]) (Lücke), suchen sie den Grund des Unwillens **in** Jesu anstatt außer ihm und meinen — III. Classe —, Jesus habe

auf sich selbst

gezürnt.

Entweder 1) er zürnte nach seiner göttlichen Natur seinem menschlichen πνεῦμα — πνεῦμα von seiner **menschlichen** Natur verstanden —. So Orig., Chrys., Euthym.:

---

a) Z. B. Ammonius: οὐδὲ γὰρ ἥρμοζεν (decebat) ἐπὶ νεκρῷ δακρύειν τῷ τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως εἰσάγοντι.

Κινηθείσης τῆς ἐν αὐτῷ ἀνθρωπίνης φύσεως εἰς συμπάθειαν — ἐνεβρ. τ. πν., τουτέστιν ἐπετίμησε τῷ πάθει, ἀναχαιτίζων αὐτό, δριμύ τι καὶ αὐστηρὸν ἐνέβλεψεν τῇ συγχύσει, ἵνα μὴ μετὰ δακρύων ποιήσηται τὴν ἐρώτησιν. πνεῦμα γὰρ ἐνταῦθα νοεῖται τὸ πάθος τῆς συγχύσεως. — Oder 2) er bedrohte durch seine Gottheit — *πνεῦμα* von seiner **göttlichen** Natur verstanden — seinen menschlichen Affect. So die *τινὲς* bei Euthymius: *τινὲς δὲ πνεῦμα τὴν θεότητα αὐτοῦ νοοῦντες ἑρμηνεύουσιν, ὅτι ἐνεβριμήσατο τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐν τῇ θεότητι καὶ ἐκλόνησεν αὐτὴν φοβηθεῖσαν τὴν ἐμβρίμησιν.* Einer dieser *τινές*, Cyrillus: *ἐνεβρ. τ. πν., τουτέστι τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐπιπλήττει τρόπον τινὰ τῇ ἰδίᾳ σαρκί, ἡ δὲ ὑπὸ τῆς ἐνωθείσης αὐτῇ θεότητος οὐκ ἐνεγκοῦσα κίνημα τρέμει — καὶ συγχέεται.* Ebenso schon Ammonius. Vgl. Theophylact. (versio): Dominus increpat per spiritum confusionem et cohibet illam. Aspere tractat carnem increpatque eam spiritus sancti virtute. — Aehnlich neuerdings Hilgenfeld: „Jesus wurde im Geist, d. h. in seinem göttlichen Wesen als der *Λόγος* (1, 32. 3, 34.), über sich selber, nach seinem menschlichen Wesen, also über sich, als von Schmerz und Rührung ergriffenen Menschen, unwillig“ (Evg. S. 296.). „Ein ächt menschliches Gefühl von Schmerz über den gestorbenen Freund droht, die mit dem Logos verbundene menschliche Person aus ihrer Gemeinschaft mit dem Logos herauszureißen, dessen Unwille sich daher nur nach innen, nur auf sie richten kann“ (Lehrbegr. S. 260.).

Nicht in speculativem Interesse, sondern mehr populär, nach Bengel's Andeutung (vgl. unten zu V. 38.): ne animum ipsius tentaret, theilweise Stier: „Etwas Versucherisches, das im bloßen Zagen und Klagen über den unüberwindlichen Tod auf ihn eindringen, ihn im Momente fast mit dahinnehmen will, um so mehr, da er bis an die Gränze des Ungöttlichen — jeder menschlichen Erregung mitfühlend offen steht.“ — Oder Merz (Stud. d. württ. Geistl. 1844, S. 136.): „Kein Auge bleibt trocken. Da will auch ihm das Herz brechen. Das sollte nicht sein; es war die menschliche Natur, die ihn

in ihre Schwäche hineinziehen wollte. Gegen diese, auch ihm sich mittheilende Schwäche, gegen sein brechendes Herz, richtet er sich, er ist auf sich selber böse."

Aber — davon ganz abgesehen, daß diese Art der Erklärung den nicht zu leugnenden Unterschied und Wechsel beider Stimmungen, des Zornes und Schmerzes, zu einem Gegensatze derselben und in weiterer Folge einer Spannung der in ihnen sich äußernden beiden Naturen Christi ohne Berechtigung dazu im Texte steigert — widerspricht geradezu der Text. „Von einer vorausgehenden Rührung ist nichts zu lesen, und nachher weint er doch", Luthardt. — Auch diese, überdieß den reinen Glanz des Bildes Jesu trübenden und seine Heiligkeit gefährdenden Beeinträchtigungen der Wahrheit, die nur erklärbar sind entweder (Kirchenväter, Merz) als letztes Auskunftsmittel handgreiflicher, fast eingestandener[a]) Verlegenheit oder (Hilgenfeld, Tübinger Schule) des Bestrebens, die von Johannes aufgestellte Zeichnung, als unächt, aus dem Gebiete der Geschichte und des Glaubens in das der Dichtung und der Willkür zu verweisen, vermögen, wie ihre Vorgänger sämmtlich, weder das vorliegende Räthsel des Unwillens überhaupt, noch dessen Stärke oder Aeußerungsweise zu erklären. Besser als sie wäre das unumwundene Geständniß: beim gegenwärtigen Stande der Auslegung kennen wir eine befriedigende Lösung nicht.

Was bleibt nach alle dem noch übrig? — Der Weg, den vor uns unter Anderen Theodor. Mops., Leontius, Augustinus, Erasmus, Melanchthon[b]), Jansen, Ribera, Cornelius a Lapide, Ebrard[c]), im We-

---

a) Ein Zeuge dafür aus der Reihe der alten Erklärer selbst ist Amphilochius: „Jesus habe sich über ihre Betrübniß zürnend gestellt (?!), um die Leute desto mehr aufmerksam zu machen, daß ein Wunder geschehen werde."

b) Indignatio quaedam adversus regnum mortis, annott. p. 1139. Commovetur Christus adversus regnum mortis, aestuans peccatum et mortem enervare, ut ostendat se odisse regnum mortis, ibid. p. 1143.

c) „Grimm über die Gewalt des Todes."

sentlichen die gesammte lutherisch-kirchliche, gelehrte so wie practische, Auslegung, Calov u. A., desgleichen Besser, Luthardt und, von der Worterklärung abgesehen, auch Olshausen[a]) eingeschlagen hat. Als Gegenstand des Unwillens Jesu verstehen mit ihnen auch wir — IV. Classe der Erklärer —

A. den **Tod.**

Dieß scheint die einzige Erklärung, die — mit gewissen, zur Zeit weit verbreiteten, dogmatischen Voraussetzungen freilich kaum vereinbar! — dafür allein I. innerlich festen Halt und II. äußerlich textmäßige Begründung hat.

Nur sie hat I. in sich festen Halt. Nur sie nämlich erklärt wahrhaft: Art, Maß und Selbstbeherrschung der Erregung Jesu. Das Nähere später, hier vorläufig Eines. — Zorn überhaupt, vollends so heftiger, an Jesu erfordert einen Seiner würdigen Gegenstand. Das aber sind nicht weinende, weßhalb immer betrübte, schwache Menschen, sondern nur eine starke Macht, die sich — ob Menschen offenbar, ob nicht, jedenfalls Jesu kenntlich — hinter diesen Thränen birgt. Als solche könnte zwar, mit einer Modification der unter II. Classe 3. gegebenen Erklärung, „der Unglaube“ vermuthet werden. Der Unglaube, nicht jener einzelnen Personen, sondern der menschliche Unglaube überhaupt, ist wirklich eine solche starke, dem Menschen feindliche, sein Heil vernichtende, darum von dem Erlöser lebenslang mit zürnender Geberde angesehene (Marc. 3, 5.), gescholtene (Matth. 17, 17., Marc. 16, 14.), bekämpfte Macht. — Immer aber bliebe die unerläßliche Voraussetzung, es müsse dieser Unglaube auch für V. 33., wie für V. 38. der Versuch gemacht ist, nachgewiesen sein. Da dieser Nachweis unbeibringlich, so fällt damit auch die Erklärung

---

a) „Das Object des Schmerzes war nicht sowohl der einzelne Todesfall des Lazarus — als der Tod und seine Schrecknisse überhaupt, als Sold der Sünde. Der Geist Christi umfaßte immer die Gesammtheit, das Leid daher, welches ein einzelner Fall erweckte, erhob ihn zur Anschauung der Allgemeinheit.“ — Vgl. auch Calvin: violenta mortis tyrannis.

hin. Auch der allgemein menschliche Unglaube kann nicht oder doch nur entfernt und in verschwindendem Maße der Grund des Zornes Jesu sein.

II. Die Thränen zeigen einen anderen Weg. Thränen sind Zeichen, ja die sinnliche Verkörperung des Schmerzes. Sie fließen bei Maria dem Verlorenen, bei der Umgebung zugleich jener Leid, bei beiden weisen sie als auf die gleiche Quelle auf den Tod zurück. Zuvörderst freilich den des **Lazarus.** Er also ist es, der beim Anblick beider auch den Herrn zunächst ergreift. Bei ihm nun bleibt Maria und die Juden in der Hauptsache auch stehen. **Aber der Erlöser auch?** — Diese Voraussetzung ist es, welche, fast von der ganzen kirchlichen Erklärung, selbst in ihren Abwegen, vermieden, die neuere in der überwiegenden Mehrzahl ihrer Vertreter, stillschweigend, aber irrthümlich, gefangen hält. War Jesus bloßer Mensch, und hat das Wunder in beschriebener Art nicht stattgefunden, dann, — aber nur alsdann, sind sie im Recht. Gilt aber uns — wie es der Fall — zunächst das Wunder als verbürgte Thatsache; erkennen wir vollends — wie abermals der Fall — in Ihm Den, als den, unter seiner schweigenden Gutheißung, eben noch Martha Ihn verkündet: „Christum, den Sohn Gottes, den in die Welt gekommenen und kommenden“ Erlöser: dann steht vor uns, erwartet und berechtigt, vorerst der starke Gottessohn in dem gewaltigen Aufleuchten seines Zornes; dann erst, dann aber allerdings, tritt auch die weichere, natürliche Empfindung des mitfühlenden Menschen Jesu in seiner Wehmuth, seinen Thränen in ihr Recht. — Beides, Sein Zorn wie Seine Thränen, gilt Einem Gegenstand: dem Tode, nur je nach einer der verschiedenen beiden Seiten, von denen aus er Ihm erscheint. Betrachtet er die übermächtige, dem Menschen feindliche, in Zeit und Ewigkeit verderbende Gewalt des Todes, deß Bann zu lösen Er Beruf, Macht, Willen in sich trägt: so waffnet er sich gegen ihn — activ — mit Seinem Zorne. Sieht er hingegen — wie in der Jüngerin und ihren mit ihr jammernden Begleitern es in

lebendigen Bildern vor Ihm steht! — das namenlose Elend, die Verheerung, den unsagbaren Jammer, den dieser Erbfeind des Menschengeschlechts (Joh. 8, 44.) von je und je in der Welt und neuestens im Kreise der Seinen (V. 5.) angerichtet hat: so überwältigt Ihn — passiv — das Mitgefühl; „es jammert ihn des Volkes" (Matth. 9, 36.), von dem Maria wie die Juden Ihm ein Theil, vereinzelte, zufällige Vertreter sind. Der Macht und Furchtbarkeit des Todes entspricht, wie nach der zweiten Seite die Tiefe seines herzlichen Erbarmens, so nach der ersten und in diesem Augenblicke überwiegenden die furchtbare — wir setzen abermals hinzu: mehr denn natürlich menschliche — Stärke Seiner Erregung, die zwingende Gewalt in dem Entbrennen Seines Zornes.

Mit anderem Wort: Durch beider Thränen schaut der Herr gleichsam hindurch, vom jüngsten Todesfalle, ihrem nächsten Anlaß, auf die entfernte, tiefer liegende, zwar den Leidtragenden selbst verborgene, aber eigentliche Ursache zurück: die Macht des Todes überhaupt. Im Falle des dahingerafften Freundes schaut und empfindet Er nicht nur die tausendmaltausend und abertausend gleicher Einzelfälle vor, mit und nach des Einen Tod, sondern das in ihnen tausendfach sich wiederholende Gesetz, die unerbittliche Todesnothwendigkeit für den gesammten αἰὼν οὗτος, herbeigeführt durch den Zusammenhang der Sünde mit dem Tod (Röm. 6, 23.), damit aber die ganze Unnatur desselben, wie andererseits seine der Macht des Menschen, d. h. Sünders, unbedingt überlegene, thatsächliche, schaudererregende Gewalt. — Nicht Fehler in den Schmerzensäußerungen Maria's und der Juden, nein, gerade die verhältnißmäßige Reinheit und der Adel ihres Leids, nicht Unglaube an Ihn, im Gegentheil Maria's demüthig, der Macht des Todes gegenüber willenlos in den Staub gebeugter Glaube verleiht ihrem Anschauen auch über Seine Stimmung solche Macht. Daß in der Gegenwart des Lebensfürsten solch' ein Jammerbild und Anblick möglich! — das ist es, was Ihn bis ins Innerste ergreift und, scheinbar nach und

nach, in Wahrheit aber *gleichzeitig in Einem*[a]), in tiefstes *Leid* und stärksten *Unwillen* versetzt. Ein solch' Ergrimmen, sei es auch zunächst ein *stummes*, *steht* darum (gegen *Lücke*) *dem Erlöser wohl an*[b]).

So leiten 1) uns die *Thränen*, als der nächstvoraufgehende *Anlaß* zu dem Zürnen Jesu, auf die Macht des Todes. Ebendahin führt 2) die Betrachtung dessen, *was der Herr jetzt eben will* und *thut*.

Was **will** der Herr in diesem Augenblicke? Laut seiner eigenen Erklärung will er schaffen, daß „*die Krankheit nicht zum Tode*“, sondern zur Ehre Gottes und des Sohnes wird (V. 4.). Dieß Wort war gleichzeitig mit jenes Tod als Unterpfand mit nach Bethanien gegeben. — Er will thun, was er, (heute) bei der Abreise, den Jüngern angekündigt hatte: *Λάζ. κεκοίμ., ἀπέθανεν, ἀλλὰ πορ., ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν* (V. 11. 14.). — Er will erfüllen, was er augenblicklich noch Martha verheißen hat: *ἀναστήσεται ὁ ἀδ. σου. Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστ. κ. ἡ ζωή, ὁ πιστ. εἰς ἐμέ κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται* (V. 23. 25.). — *Bote*, *Jünger*, *Martha*, jedes zu seiner Zeit in seiner Weise, hatten aus Seinem Munde, wenn auch noch verschleiert, die untrügliche Erklärung über Sein unmöglich dünkendes Vorhaben angehört. — Nun kommt *Maria*. Doch als nach wenig Worten kindlich innigen Vertrauens die Rede stockt, die Stimme ihr versagt, steht auch der Herr ihr *schweigend* gegenüber. Die stumme Bitte ihres Fußfalls, ihres Jammeranblicks, ihrer Thränen, redet darum zu ihm nicht vergeblich. *Die Schuld der*

---

a) Nur daß, wie auch natürlich, die dominirende active Seite, mit Zurückdrängung der andern, *zuerst* zur Wirkung kommt.

b) Ist es doch überhaupt nicht Schuld der evangelischen Darstellung, sondern lediglich die unsere, wenn wir den heiligen *Zorn* Jesu, der als sittlich berechtigte, ja nothwendige Grundstimmung in sämmtlichen vier Evangelien häufig und deutlich genug zu Tage tritt, entweder, z. B. Strauß, II, 160., vgl. auch S. 288., *beanstanden* oder — noch häufiger — ganz *übersehn*, wobei wir freilich andererseits uns die Bemerkung *Calvin's* (v. *Gerlach*, I. S. 448.) gegenwärtig zu erhalten haben: „Seine Empfindungen unterscheiden sich von den unseren wie ein *reines*, ungetrübtes, *mächtig*, *aber gerade dahinfließendes Wasser* von unruhig schäumenden, schlammigen Wogen.“

Antwort aber zahlt er nicht in gleicher Münze, Worten oder Thränen, sondern alsbald durch die That und augenblicklich durch den Zorn. Jetzt ist der Augenblick gekommen, wo sich Lösung des gegebenen Wortes, Handeln anstatt Reden, ziemt.

So sieht sich denn der Herr mit Einem Male, mit wie durch Maria, an dem Ziele, welches mit Martha zu erreichen nicht gelungen ist. Aug' in Auge steht er dem Feinde gegenüber, den zu bedrohen und zu überwinden er in die Welt und heute (V. 11. 15.) nach Bethanien gekommen ist. — Und nun ist es für Ihn gerade ein so hochbedeutsamer Zug ewiger Wahrheit, daß er, obwohl tiefer als alle Anderen vom Schmerz erfaßt, dennoch zunächst nicht mit dem Schmerz, sondern dem Zorn, activ und nicht passiv, dem Tod entgegentritt. Auch wir sehen uns (Besser) beim Anblicke des Ringens geliebter Sterbender mit dem „erwürgenden" Tode, oder „wenn aus einem Sarge die greuliche Larve des Todes" uns entgegengrinst, gemahnt an das Wort vom Ergrimmen Jesu und theilen dabei sein Gefühl. Doch wir passiv, das des Schauderns, weil wir unheilig und darum vom Tode überwunden sind; Er aber activ, das des Grimmes, weil er, von Makel frei, der Heilige Gottes, dazu „die Auferstehung und das Leben" ist. Auch wir stehen mit Unwillen dem Tode gegenüber, doch überwiegend im Gefühl der Ohnmacht, Er im Vollgefühl der Macht. Der Gläubige endlich, der Christ, erkennt in ihm einen persönlich zwar verschuldeten, darum verdienten, — und dennoch seinem Wesen fremden, seiner ursprünglichen und ewigen Bestimmung zuwider in die Welt eingeführten Zwang und aufgedrungenes Unrecht; Er aber steht vor ihm in dem vollen Bewußtsein und der lebendigsten, energischen Empfindung Seiner Freiheit, Seines Rechts. — So ist es zwar, thatsächlich herrscht der Tod auf Erden. Aber so soll's nicht sein! Und daß es so nicht bleibe, nicht mit Lazarus, V. 11. 23., noch Allen, die ihm lieb, V. 5., und seine Freunde, V. 11., d. h. im Glauben an Ihn als „das Leben" lebend oder todt dem Tod entnommen sind, V. 25 f.,

das ist es, was Er jetzt, Worte in Thaten umsetzend, wortlos, aber beredter als durch Worte, im flammenden Aufglühen seines Geistes und dem Erbeben seiner Seele und des Leibes, ob nun von ihr — und uns! — verstanden oder unverstanden, Maria zu erkennen gibt[a]).

Daß wir hier recht gesehen, daß es der Tod ist, Lazari wie überhaupt, welcher in jenem Augenblick Jesum ergrimmen und erschüttern macht, bezeugt 3) das dem stummen Ergrimmen folgende laute Wort und die noch sprechendere **That.** — Sein Wort: die im Unwillen gethane Frage nach dem Wo? des Grabes; der der erhaltenen Aufforderung folgende Gang dahin; sein Machtbefehl (V 38.), Gebet, doch vornehmlich sein Allmachtsruf und der Erfolg (V. 43. 44.) — das auszurichten, waren wirklich Thränen nicht das Mittel, dazu bedurfte es der blanken scharfen Waffe seines Zornes. Aehnliche Zorneserregungen, laut, aber schwächer, ἐπιτιμᾶν statt ἐμβριμ., unmittelbar vor oder nach dem Wunder finden wir auch sonst an Ihm: Bedrohen der Winde und des Meeres (Matth. 8, 26.), am häufigsten bei Heilungen Besessener von schwerer Art (Matth .8, 16. 17, 18., Marc. 9, 25. 1, 25. 3, 12., Luc. 4, 41.). Auf starke Schmerzens- (Marc. 7, 34.) oder (vgl. V. 11. 13.) Unwillenserregung (Marc. 8, 12.) deutet στενάζειν und ἀναστενάζειν. Ja selbst die eigenthümliche

---

a) Es haben darum die Ausleger recht gesehen, die das Ergrimmen als thatsächliche „Drohung“ auffassen gegen das Reich des Todes (und sein Haupt), Apollinaris, Cyrillus, Besser, Luthardt u. A., wie das ja schon im Worte liegt, — oder die hier von einem Sichanfeuern oder einer Rüstung Christi reden zu dem bevorstehenden „Heldenkampf“ (Calvin zu V. 38.; s. unten). Am kühnsten, aber treffendsten Corn. a Lap.: Se vicit et Lazarum suscitare voluit, qui fuit actus heroicae fortitudinis, quem hoc fremitu patefecit. Sic milites instante proelio fremunt et iras excitant acuuntque ad instantem pugnam arduam et periculosam; ira enim est cos virtutis et fortitudinis. Hinc leones cum tauris et elephantis dimicaturi iras acuunt rugiuntque, ut animos viresque exsuscitent ac hostem rugitu percellant. Porro fremitus, i. e. indignatio haec, erat in mortem et diabolum, cuius invidia mors intraverat in orbem terrarum.

Verbindung beider heftigen Gemüthserregungen, Zorn und Trauer, kommt noch einmal vor (Marc. 5, 3.). — Nullum miraculum sine magno aliquo motu animi a Christo factum est, sicut ipse dicit Luc. 8. Apparet autem inprimis magnos aestus animi, magnos agones fuisse in hac resuscitatione, fremit, dolet, indignatur, lacrymat. Hi motus nobis ignoti sunt, sed significant luctam acerrimam, cum decrevisset resuscitare Lazarum Melanchthon, enarr. p. 361.

So glauben wir denn im Bisherigen den wahren Grund jener Erregung aus dem Zusammenhang des Textes nachgewiesen zu haben. Weder mit Unrecht angeschuldigte Personen, noch gottgeordnete Umstände, wir wiederholen es, sind Gegenstand seines Unwillens, noch weniger ist Er's Sich selbst. Vielmehr der **Tod, der Sünde Sold**, wie er als solcher sich an Lazarus erwiesen hatte. Doch dieser Tod in aller seiner damals durch Seinen Tod noch ungebrochenen Macht und Furchtbarkeit; der Tod in der realen, wenn es gesagt sein darf, massiven Gestalt, in welcher dieser Würgengel, „vor welchem wir geachtet sind wie Schlachtschafe" (Ps. 44, 23., Röm. 8, 36., 1 Kor. 4, 9., 2 Kor. 4, 10—12.), nicht vor dem geblendeten Auge des unter ihm gefesselten Sclaven der Sünde, nicht einmal dem immer noch irgendwie „gehaltenen" (Luc. 24, 16., vergl. 31.) des Gläubigen, sondern vor Ihm, dem heiligen Gottessohn, dem fleischgewordenen „Auferstehen und Leben", steht, Ihm, „der die Schlüssel hat der Hölle und des Todes" (Offenb. Joh. 1, 18.) [a]).

Noch bleibt uns die Verständigung mit einer Ansicht übrig, welche ein Zweig am Stamm der unsern, bisher absichtlich übergangen ist. — Nicht oder doch nicht vorzugsweise den Tod, sondern — vom Tode abermals auf dessen, persönliche, Ur-

---

a) Vgl. Tholuck 7. S. 311: „Als widernatürliche Störung wird nämlich der Tod und sein Gefolge um vieles stärker von Christo und den Aposteln empfunden als von uns." Eine Bemerkung, die ebenso für ἐμβρ. ihre Geltung hat, als später (V. 35.) für δακρύειν.

sache, den Todesurheber, um einen letzten Schritt zurückgehend — sieht man als Gegenstand des Zornes in seinem tiefsten und geheimen Grunde Diesen, „den Mörder von Anfang", ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς, den „Lügner", ψεύστης, und „Vater der Lüge", ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ὁ διάβολος (Joh. 8, 44.):

B. den **Teufel**, an.

Dieß thun, bald ausdrücklich, bald nur beiläufig — eine scharfe Gränze ist hier nicht zu ziehen — unter den griechischen Kirchenvätern z. B. Cyrillus (vers. Georgii Trap.) neben seiner Haupterklärung (III, 2.): fremitus iste in Christo processit ex eius indignatione contra diabolum, cuius invidia et suggestione mors intraverat in orbem terrarum. Infremuit igitur quasi minas satanae et morti intentans, quae et ipsum Lazarum straverat. Unter den Lateinern Augustinus, Beda u. A. Dann insbesondere (nach Cyrillus) Lyra, dessen Vorgange, meist unter buchstäblicher Wiederholung seiner Worte, ihrerseits die ganze lutherisch-altkirchliche gelehrte, z. B. Calov, und ascetische[a]) Erklärung folgt. Iste fremitus Christi procedebat ex indignatione eius contra diabolum, per cuius suggestionem mors intravit in mundum, quam erat cito debellaturus. — Hier stände sonder Zweifel Luther, wenn er sich über diese Stelle ausgesprochen hätte. Vgl. die gelegentliche Anführung bei Walch, VI, 1096 f.: „Unsere Schmerzen, Unterdrückung und Lasten, die von dem Teufel herrühren. Σπλαγχνίζεται — weil er siehet, daß wir von dem Teufel so schrecklich unterdrückt seyn." — Ebenso Melanchthon, enarr. ed. Cruciger (C. Reff. ed. Bretschn. XV, 261.): Hic impedire eum haud dubie diabolus conatur, iniectis variis cogitationibus, ipse vicissim repugnavit diabolo, alias irascens diabolo, alias dolens. So Jansen, Ribera. Auch Andere streifen gelegentlich daran, z. B. Corn. a Lap.: Ut hoc fremitu quasi se pararet et animaret ad arduum

a) Z. B. Joach. Lange, Evang. Licht und Recht. Halle, 2. Aufl. 1736. I. S. 672: das Reich des Satans und der Sünde.

cum morte duellum, ut innueret, quam difficilis foret Lazari quatriduani a morte suscitatio, praesertim resistente diabolo ob gloriam, quam inde Christo obventuram praevidebat. Vgl. S. 292. Anm. a., Lange, S. 287., Lampe (neben II, 3. S. 279.: Neque haec indignatio mitissimi Iesu in ipsis personis, sed in potestate satanae et tenebrarum terminabatur. Besser: „Wem gilt sein Zorn? Dem Tode, der diese Thränen auspreßte, dem Feinde des Lebens und seiner finsteren Gewalt. Der Teufel höhnte den Sohn Gottes: „„Ja, komm' und siehe, das habe ich angerichtet! In meine Gewalt gehören die Menschen, die Kinder des Todes, und du auch, Menschensohn!““ Diese Sprache vernahm Jesus und ergrimmete im Geist: das beleidigte Leben der in Ihm wohnenden Gottheit bedrohete in heiligem Zorne den Gewalthaber des Todes.“ Endlich Luthardt: „Ueber den Tod und der des Todes Gewalt hat, seinen Gegner von Anfang an, ergrimmte er, daß er ihm solches angerichtet, so in seinem nächsten Kreis gedrungen und so ihm selbst wie drohend entgegengetreten war. Und das Ergrimmen Jesu ist wie ein Gegendrohen, das sich in der Auferstehung dann versinnbildlichte. Es sind gleichsam die ersten gegenseitigen Ankündigungen des letzten äußersten Kampfes“ [a]).

Für diese Deutung — von dem äußern Umstand ihrer weiten kirchlichen Verbreitung abgesehen, der sie (gegen Meyer u. A.) wenigstens eingehender Erwähnung werth macht — sprechen auch innere Gründe. — Wir erlangen 1) einen persönlichen Gegenstand seines Unwillens; anstatt des einzelnen Todten und der unpersönlich — unbestimmten „Macht“ des Todes einen leibhaftigen Gegner, für den Art und Maß des Zornes angemessen ist. Die Analogie des ἐμβριμ. aber und ἐπιτιμᾶν spricht — doch nicht unbedingt, Matth. 8, 26., Luc. 9. —

---

a) Vgl. auch das neuestens erschienene Werk (dem Verf. leider nicht mehr benutzbar): Olshausen, 4. Aufl., umgearbeitet von D. A. Ebrard, 1861. „Ueber die Macht des Todes erbebt er und über die Macht des Mörders von Anfang, der des Todes Gewalt hat, ergrimmt er.“

dafür. — 2) Die ganze Scene gewinnt freilich an Verständniß, noch mehr an Leben und dramatischer Anschaulichkeit (s. die Ausführungen von Besser und von Luthardt). — 3) Die Sache anbetreffend, die vorausgesetzte Existenz des Reichs der Finsterniß und seines Hauptes, so bergen wir nicht, daß wir durch die bisher — wie es uns immer schien — vom Zeitgeist mehr als klar besonnener[a]) und probehaltiger Wissenschaft getragenen Einwendungen und Verwerfungsurtheile das uralte und schwierige Problem noch nicht gelöst, vor Allem dessen festen Schriftgrund nicht erschüttert achten können, der, für Johannes insbesondere auf dem vollkommen lehrhaften und in die Tiefe der Frage eindringenden Ausspruche des Herrn 8, 44. (vgl. auch 12, 31. 14, 30. 16, 11 a.) ruhend, dem Wechsel der Zeitanschauungen und Zeitbedürfnisse gegenüber vollkommen gesichert scheint. — Wir geben mehr noch zu. Sie enthält 4) bisher von uns absichtlich außer Acht gelassene Momente der Wahrheit, deren Aufnahme zur vollen Richtigstellung auch unserer eigenen Auffassung unentbehrlich ist. Wie man auch von der vorzugsweise angefochtenen Persönlichkeit des Satans urtheilen möge, dämonisch, ja satanisch (Joh. 8, 44. 12, 31. 14, 30. 16, 11., 1 Joh. 3, 8. 10 a.), keineswegs rein und natürlich menschlich, ist, Gottlob![b]) ihrem verborgenen innersten Grunde nach Entstehung, Wesen, Macht der Sünde, die den Tod wirkt. Satanisch ist darum nach dieser Seite auch der Tod. Als einen Kampf mit ihm, dem „Fürsten dieser Welt“, sehen wir von Jesu den

a) „Durch Heftigkeit ersetzt der Irrende, Was ihm an Wahrheit und an Kräften fehlt“ — dieß Wort des Meisters deutscher Dichtung dürfte auch in der Wissenschaft — und gerade auch für diese Frage! — ernsteste Beherzigung verdienen.

b) Wird durch den Glauben an einen seinem Wesen fremden Ursprung und Natur der Sünde der Fall des Menschen tiefer, so steigt um eben so viel höher der Gefallene! Auch die Erlösung erreicht sicherer ihr Ziel, die zwar eine, sei's noch so tief in uns gedrungene, fremdartige Störung entfernen, nicht aber unsere anerschaffene Natur verwandeln kann.

eigenen nahenden Tod geschildert (12, 31 a.) [a]). So stand denn wirklich aller Wahrscheinlichkeit nach dem Geiste Christi (Lange, Stud. und Krit. 723.) „in dem verborgensten Hintergrunde dieser Todesscene, dieses Kleinglaubens und Unglaubens der Menschenmörder von Anfang, lag das verderbliche Reich der Finsterniß, dem gegenüber entbrannte der Grimm seines Heldengefühls.“

Dennoch nannten wir die in Rede stehende Erklärung eine Deutung. Wahr oder unwahr! — gleich der früheren vom Unglauben (S. 283.) entbehrt auch sie des nachweisbaren Halts im Text. Der Tod ist in ihm überall genannt, der Teufel nie. Der Todesgedanke, offen und versteckt, zieht sich als fortlaufender Faden von V. 1—44. durch die ganze Darstellung. Der Teufel läßt sich da und dort wohl eintragen. Möglich z. B., daß Jesus bei V. 4. daran gedacht, „daß durch die Erweckung dem Reiche des Teufels Abbruch geschehen und dessen einstige Ueberwindung vorbedeutet werden solle“; oder bei νύξ, V. 10., zugleich ans Reich der Finsterniß, bei ζήσεται, V. 25., an dessen Sturz: erweislich ist es nicht. Und da auch hier unsere Aufgabe nicht sein kann, Jesu Sinn und Haltung bis ins Tiefste zu ergründen, sondern nur das Gewisse festzustellen, so bedarf es hierzu der Herbeiziehung des Satans nicht. Wir meinen, mit dem Tod allein, unter Einschluß dessen, was nach der Schrift und Christi bindenden Erklärungen an ihm als Satanswerk erscheint, für unsere Stelle auszureichen. —

Bedenken, „ob der Schmerz Jesu ganz wahr gewesen“, da er den Todesfall ja doch sofort zu heben denkt, erledigen sich — s. auch Merz, Tholuck, Luthardt, Meyer — auf diesem Standpunkte von selbst.

Dagegen möchten wir zwei andere Fragen nicht ganz abweisen. 1) Stand Christo hinter jenem Tod im letzten Hintergrund (Corn. a Lap., vgl. Besser S. 290.) sein eigener

---

a) Vergl. ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους, Luc. 22, 53., vergl. 31 f., Joh. 6, 70. 13, 2. 27.

Tod? — An und für sich und nach den Andeutungen V. 7. 9. dürfen wir das bejahen. Auch zu V. 4. 25 f. paßt dieser weitere Hintergrund. Nur hüten wir uns, den Gedanken in falscher Ausdehnung herbeizuziehen, um dadurch etwa einen Theil der Heftigkeit seines Ergrimmens zu erklären. Dieß Ergrimmen galt dem eignen Tode nicht.

2) In welche Zeit ist das, in V. 42. als voraufgegangen angeführte, Bittgebet Jesu zu setzen? — Wir meinen: entweder vor V. 4., der des Erfolges damals schon bewußten Antwort. So Bengel zu V. 41. und v. Gerlach. — Wo aber nicht, dann, wie dort in Gethsemane, hierher, in diesen Augenblick des ersten, heißesten Entbrennens seines Kampfes. Dieß angenommen, brächte eine nachträgliche Bestätigung für die in dem *ἐτάρ. ἑαυτ.* enthaltene Schilderung der leidenschaftlosen Klarheit und Ruhe der Selbstbeherrschung Jesu, — darin, daß seine Seele mitten in dem Sturme sich zum Vater im Gebet erhebt. So schon Calvin: Et credibile est inter illos fremitus, quorum meminit evangelista, orasse, quia nihil minus consentaneum est, quam secum intus, ut stupidi homines solent, esse tumultuatum. (Vgl. Corn. a Lap.)

Und damit finden wir uns zu unserer Eingangsbemerkung (zu V. 28.) zurückgeführt, mit welcher wir von unserem Verse scheiden. Nicht an dem Grabe, **hier** wird der eigentliche Kampf gekämpft, hier ist der Sieg bereits erstritten, als dessen Ruf, wie als Triumphgeschrei, bald laut das *Λάζαρε, δεῦρο ἔξω* erschallt und dem das Wunder dann als mühelose Beute nachfolgt. —

---

34. Nächstweiterer Verlauf des Unwillens, die Frage: *ποῦ τεθείκατε αὐτόν;*

Nicht (Luthardt) um dadurch die (unbekannte) Grabesstätte zu erfahren — „Fragen sind nicht allezeit Zeichen der Unwissenheit“ (1 Mos. 3, 9. 4, 9. 18, 21., Apgesch. 5, 8a.) —; nicht „in wehmüthiger, milder Stimmung, theilnehmend, aus Sympathie, der Klage ein Ende zu machen“ (Lücke, Tholuck), sondern wirklich „im Unwillen“ (Luthardt), „als schelte

er den Tod, sprach er mit zürnender Geberde“ (Besser). — Was folgt, bringt das nach ἐμβριμ. einzig noch Vermißte, den Laut oder das Wort (gewöhnlich Scheltwort oder Drohung), in dem die innere Gluth des Zornes äußerlich zum Durchbruch und meist Ziele kommt. Für diese Auffassung beweist die Stelle, wo es steht, nach ἐμβρ. und durch καί ihm angeschlossen, vor δακρύειν, die Analogie der übrigen Stellen, das fehlende αὐτοῖς, ja das Wort selbst in seiner scharfen Abgebrochenheit (Luthardt I, 39.). Aber auch so verstanden, als Scheltwort oder Frage des Unwillens, wie mild ist dieser schon, wie würdig und gefaßt, obwohl so nahe noch der ungeheuersten Erschütterung! — An wen gerichtet? Nicht an Martha und Maria (Lücke, Meyer), nicht die Juden, sondern den ὄχλος, besser noch, wie 39. 44. 4., an Alle allgemein. Natürlich nicht in dem Sinn, als sollte es irgendwem eine Schuld für den ihm zufallenden Pflichtantheil an der Bestattung aufbürden. Sondern wie eine Weissagung tritt Sein Ich ihrem Ihr zum ersten Male gegenüber: der heilige, siegeskräftige und siegesgewisse Gottessohn und Lebensfürst dem elenden, dem Tode preisgegebenen Sündergeschlecht, das (Luc. 9, 60.) „seine Todten wohl begraben“, nicht aber sie vom Tod erretten kann. — Die Absicht bei ihr? Uebergang zur That; nach unverständlichem Ergrimmen die vernehmliche Ankündigung, wohin Sein Sinn jetzt steht: für Alle indirect „Aufforderung, ihn dahin zu begleiten“, für die Aufmerksamen unter ihnen außerdem ein Wink: aliqua spes inditur fore ut aliquid inusitati Iesus efficiat (Rosenmüller).

Der Eindruck von der Majestät des Herrn, den Blick, Wort, Ton der Frage im Zusammenhang mit der vorausgegangenen Erschütterung hervorruft, spiegelt sich in dem Worte der Erwiderung, abermals nicht der Schwestern (Lücke, Meyer, Lange), sondern Eines oder Einiger aus dem Volk. Ehrfurchtsvoll, in entsprechend kurzer und (1, 39. 47., Offenb. Joh. 6, 1. und Rabbinen) geläufiger Formel fordern sie ihn auf: Herr, komm' und siehe! d. h. überzeuge dich selbst durch den Augenschein — demselben Worte (Besser), das, einst Seinem

Mund entflossen, unvergeßlich (1, 40.) von Stund' an über Johannis und des Freundes Lebensweg entschied. — Besänftigt, aber schweigend nimmt der Herr es hin, es unverzüglich durch die That des Aufbruches erwidernd; V. 35—37. ist im Gehen geschehen und gesprochen.

35. Die zweite Hauptempfindung Jesu. Sein bisheriger Unwille löst sich, zurücktretend, in **tiefe Wehmuth**, bis zu Thränen, auf. *Ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς*, Jesus weinte, wörtlich „thränete“. Lacrymatus est, non ploravit (Bengel). — Der kürzeste (vgl. V. 29., verbindungslose!) Vers und doch in seiner feierlichen Einfalt der ergreifendste! Auf den gewaltigen Sturm, das innere und äußere Erbrausen und Erbeben, perlen Tropfen Ihm im Auge: „die Thräne folgt der Entrüstung, wie der Sommerregen dem Gewitter“ (Lange). — Anstoß daran zu nehmen, wie bei einseitiger Hervorhebung der göttlichen Natur Jesu Viele in alter Zeit[a]), oder, bei gleich einseitiger Zurückstellung derselben (Baur, Hase u. A.) in neuer, einen Widerspruch darin zu finden gegen die „klare Voraussicht oder unfehlbare Macht“ der Wiederbelebung, verkennt oder mißdeutet aus dogmatischer Voreingenommenheit den geschichtlichen Christum und besonders auch die Wahrheit Seiner heilig menschlichen Empfindung und Natur.

Der Grund aber von seinen Thränen? Schmerz, nicht Freude (Chrysologus). Doch nicht deßhalb, „weil die Auferweckung den Lazarus aus der Ruhe in das unruhige Leben zurückführe“ (Isidor. Pelus.), wie selbst ein Concil (conc. Toletanum) entschied. Sondern amanter, propter eius mortem (Bengel). Die ältesten Ausleger deuten richtig, nur, nach ihrem Standpunkt (*Ἰουδ.*), nicht erschöpfend. Nur an das Allernächste, den Gestorbenen, V. 36., höchstens die Freundin, V. 33., denken sie. Daß Jesu Thränen einem un-

---

a) Vgl. Calvin: quamvis non dubitem altius eum spectasse, nempe ad communem generis humani miseriam. Olshausen, vgl. S. 283., Anm. a.

gleich weiter ausgedehnten Kreise, sie selbst eingeschlossen, fließen, liegt über ihre Anschauung hinaus. Vor Seiner Seele aber stand, in dreifacher Gestalt — dem todten Freunde, der ergriffenen Jüngerin, sonst harter, feindseliger Männer — leibhaft ihm unter Augen tretend, der ganze Jammer, den das Sterben bringt, „der Tod und seine Schrecknisse“ „in dem ganzen Umfange, in welchem er durch die Sünde über die Menschheit gekommen ist“ (Tholuck 7.), „das Elend der ganzen Menschheit, das Elend der Sünde und des Todes und alle die unseligen Verwüstungen des bösen Feindes“ (Heubner). Aehnlich in jenem zweiten Falle seines noch bewegteren Weinens (ἔκλαυσε) um die Stadt, die in Ihm ihren „Frieden“ von sich stößt und sicherem Untergang sich überliefert (Luc. 19, 41.)[a]). Darum „schämte er sich der Thränen nicht, wiewohl er als Auferwecker zu dem Grabe ging“ (Besser), und — trotz Basilius d. Gr. (vgl. Theod. Mops. u. A.), der es leugnet — ἐμπαθὲς ἦν τὸ δάκρυον τοῦ κυρίου, nicht „διδασκαλικόν“ oder „ἄγαλμα φιλοσοφίας“ (Isidorus). — Zur Würdigung der Thränen bei den Alten, Grotius, den Christen, Röm. 12, 15., derjenigen Christi S. 288. Anm.

36. 37. Rückwirkung des Schmerzes Jesu auf die mitfolgenden Juden, sie insgesammt, V. 36., und Einzelne von ihnen insbesondere, V. 37.

Die Juden, „welche wohl sonst seltener in dem erhabenen Erlöser die gewöhnlichen Regungen menschlicher Affecte wahrgenommen hatten“ (Tholuck), „fühlten es seinen Thränen ab, daß sie aus einem warmen Herzen voll tiefer Liebe quollen“ (Heubner). „Sie freuten sich des innigen Liebesbandes zwischen Jesu und dem Verstorbenen, und wenn sie auch seine Thränen nicht völlig verstanden, so legten sie Ihm dieselben doch zum Besten aus“ (Besser). Benignius de eo sentiebant, ut de homine non nescio misereri aliisque hu-

---

a) Thränen Christi, neben Geschrei, werden auch Hebr. 5, 7. als Begleiterinnen der Gebete des mit dem Tode Ringenden erwähnt; ob aber der Historie, ob dem Pathos jener Stelle angehörig, darf hier unerörtert bleiben.

manis affectibus tangi (Grotius). Nur hat man nicht zu übersehen, daß οὖν nicht ausschließlich auf das zunächst vorher erwähnte Weinen, sondern auf die vorausgegangene Zornesbewegung mitzubeziehen ist, die sich die Juden, sie in stummen Staunen ansehend, ähnlich wie V. 31., als plötzliches vom Schmerze Uebernommensein erklären mochten, worin die Frage, V. 34., und die Thränen sie bestärken. — Dieß also ist die erste sichtbare und — günstige Wirkung des bisherigen Verhaltens Jesu, V. 32—35., auf die Juden. Der bloße Freundesantheil an Maria hat bereits einen bedeutsamen Schritt vorwärts von der Freundin zu Ihm hin gethan: der Herr genießt jetzt ungetheiltes Wohlwollen bei Freund und Feind, das sich zu unumwundenem Lobe seiner Liebe steigert.

37. Aus dieser Allgemeinheit hebt sich eine Minderzahl, τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν, heraus, die, bei dem übereinstimmend empfangenen Eindruck und dessen Aussprache sich nicht beruhigend — im Widerspruch zu ihm? oder ihn steigernd? Beides kann δέ bezeichnen — in Form der Frage auf ein bestimmteres Verstandesurtheil über Jesum drängt. — Aber welches Urtheil ist dieß? und welches die Gesinnung, aus welcher es fließt?

Einige aber unter ihnen sprachen: Konnte Der, der dem Blinden die Augen geöffnet hat, nicht schaffen (οὐκ ἠδύνατο ποιῆσαι), daß auch dieser nicht stürbe? (Das zweimalige οὗτος für Ihn und Lazarus: Zeichen des Affectes, entweder der Verachtung, oder des eigenen Herzensantheils.)

Was ist das nun?

Sind, die so sprechen, a fide alieniores? (Bengel), oder Gläubige?

Ist ihre Frage „böswillig“ (Lange), ein maligne obtrectare (Calvin), malevolorum voces (Kuinoel), „ein Mißton in der allgemeinen Trauer (Stolz), Bosheit (πονηρία) (Chrysostomus)? oder ist sie gut gemeint?

Gegen wen geht sie? Gegen Jesum? — oder gar die Schwestern? „Natürlicher Ausdruck des Befremdens, daß man

Jesum nicht zum kranken Lazarus gerufen"? (Meyer 1.) — Und, wenn sicher nur gegen Ihn,

Ist sie „ein Vorwurf des Vertrauens"? (Lücke, Brückner) — oder exprobratio quaedam, entflossen einer eo foedior ingratitudo? (Calvin).

Ernst? — oder Ironie? (Euthymius).

Ein an „Juden" kaum zu hoffender Grad des Glaubens? — oder ein σκανδαλίζεσθαι (Strauß), blasphemari (Melanchthon), „calumnia", eine der „halb murrenden, halb höhnischen Judenglossen, Giftsaugen" (Besser), und „bitterer, beißender Spott im Munde dieser Hämischen und Boshaften? (Meyer 3.).

Wir sehen, die Ansichten der Ausleger gehen, von Alters her getheilt, bis zur äußersten Gränze möglichen Gegensatzes, in **Für:** Heumann, Semler, Paulus, Tittmann, Lücke, Olshausen, Tholuck, Maier, de Wette, Brückner, oder doch **Nichtentgegen,** animo dubio: Grotius, Lisco (Wunder Jesu, S. 321.), von Gerlach (vergl. Meyer 1.: „theils für ihn, theils neutral") — und **Wider:** Nonnus, Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt, Erasmus, Melanchthon, Calvin, Bengel, Stolz, Kuinoel, Strauß, Neander, Kling, B.-Crusius, Besser, Luthardt, Meyer 3., Lange, wie überhaupt die große Mehrzahl, auseinander. Legt man nun Wohlwollenden, nur noch im Glauben nicht Gereiften „Unglauben und Bosheit" unter? Oder hat man umgekehrt „boshafte Spötter", mindestens entschieden „Ungläubige" wider ihren Sinn zu „Gläubigen" gestempelt, die (Marc. 12, 34.) „nicht fern von dem Reich Gottes" sind? Wer ist im Unrecht? wer im Recht? — Gehn wir von dem Unzweifelhaften aus!

I. Wer sind diese τινές? und was läßt ihr bisheriges notorisches Verhalten uns erwarten? — *Τινὲς ἐξ αὐτῶν*, d. i. *τῶν Ἰουδαίων*, werden sie genannt. Ihr Name einerseits, A., verspricht nichts Gutes. Sodann unmittelbar auf ihre Aeußerung, daher wahrscheinlich (gegen B.-

Crusius: „nicht in Beziehung auf die Juden ist es gesagt") durch sie veranlaßt, erfolgt zum andern Mal des Herrn Ergrimmen. Möglich also, daß dießmal wenigstens sein Zorn auf sie sich hingerichtet hat, wie selbst Besser und Luthardt es annehmen.

Andererseits aber, B., was wir bisher an ihnen wahrgenommen haben, spricht nicht gegen sie. — Sie kamen, gleich den übrigen Ἰουδ. 1) zum Trost der Schwestern, V. 19. — Sie sind 2) wie Alle, der in Hast Aufstehenden theilnehmend nachgefolgt und dadurch, ohne Arg, zum Herrn gelangt, V. 31. — Sie haben 3) bei dem Anblick ihrer Thränen, gleich den Andern, sich des Weinens nicht enthalten können, V. 33. — 4) Eben noch Zeugen Seiner heftigsten Erregung, sind sie jetzt Zeugen Seines Leids, V. 33—35. — Sie hören 5) ihre Mitgenossen laut die Liebe Jesu zum Verstorbenen rühmen. Dem Wortlaut nach thun sie es mit. Αὐτοί = οἱ Ἰουδ., V. 36. = τοὺς συνελθ. αὐτῇ Ἰουδ., V. 33., also Alle, die τινὲς δέ, V. 37., auch[a]). Gesetzt indeß, sie stimmten nicht in jenes Lob; ja, wenn man selbst eben aus der Wiederkehr des τινὲς δὲ ἐξ αὐτ. (Lange) ein Zeugniß wider sie entnehmen wollte, das bleibt doch stehen: nur der erbittertste Haß konnte im Beifall der Genossen die Versuchung finden, wider Jesum sich in Spott und Tadel zu ergehn, dessen Spitze überdieß schärfer als Ihn die Lober treffen müßte.

Es kommt dazu: schon zweimal hat man in den Juden sich geirrt, erst, um der selbstgelegten Schlinge zu entgehen, ihren Schmerz verdächtigt, dann ohne Unterschied ihnen Unglauben angedichtet: verfallen wir demselben Fehler nicht zum dritten Mal! Freilich sind später „τινὲς ἐξ αὐτῶν" als Angeber zu Jesu Feinden hingegangen, das aber müssen doch mit den hier Redenden der gleichen Redeformel wegen nicht

a) Die τινὲς ἐξ αὐτῶν V. 46. bilden zu denen hier nur scheinbar eine Parallele. Nicht, wie V. 36., alle Juden, οἱ Ἰ., sondern nur deren einer Theil, die πολλοὶ οἱ ἐλθ., V. 45., stehen denselben gegenüber, in welche beide Hälften, πολλοί und τινές, V. 45 f. sich die Gesammtheit scheidet.

die nämlichen Personen sein! Und selbst dieß angenommen (Kuinoel u. A.), ist es immer noch ein himmelweiter Unterschied, Feinden des Herrn, doch ihren Freunden, ein Ereigniß von so außerordentlicher Tragweite frisch von der Quelle weg, wie dort geschieht, mittheilen, — und, wie hier angenommen werden müßte, als leidtragender Freund am Grabe, vor den Hinterbliebenen, des gleichfalls leidtragenden Freundes spotten, ohne daß dieser entfernt dazu den Anlaß bot! Mindestens gleichberechtigt steht der Annahme Lange's, „daß auch hier, wie V. 46., Johannes die böswilligen Juden von den besseren als τινὲς δέ unterscheidet", die andere gegenüber, daß die V. 36. lautwerdende Stimmung Alle theilen, auch die τινές V. 37., daß aber diese, vom wohlmeinenden Gefühlsurtheile über Jesum unbefriedigt, eben aus ihm auch für den Glauben die Schlußfolge ziehn, die der Contrast der Thränen Jesu und des Grabes ihnen aufdrängt.

II. Zu gleichem Resultate führt noch entschiedener der Wortlaut ihrer Rede hin. — Diese angeblichen Gegner Jesu führen ein von ihm gewirktes Wunder an, die Blindenheilung. — Warum gerade diese? Offenbar doch (Neander, S. 354., Brückner gegen Strauß, S. 172.) darum, weil unter allen den Sprechenden bekannt gewordenen Heilungswundern[a]) dieß das am meisten Aufsehen erregende (C. 9.), größte (Blindgeborener), jüngste (C. 9. 10.), örtlich nächste (Jerusalem, ihr Wohnort, V. 18., dessen Schauplatz) ist, — wofern sie ihm nicht etwa gar als Augenzeugen, testes miraculi, (Tittmann) oder sonst Betheiligte (vgl. S. 303 f.) selbst mit persönlichem Interesse nahe stehen. — Nun läßt sich freilich der Sinn ihrer Anführung nach beiden Seiten deuten: id quo animo dixerint, liquido quidem non apparet (Tittmann); „daß (Meyer) sie die Wahrheit jener Blindenheilung in Zweifel stellen", läßt aus den bloßen Worten

---

a) Denn nur von einem solchen, einem Wunder der Heilung, nicht der Erweckung, kann (gegen Strauß, de Wette) nach dem Zusammenhange hier die Rede sein.

sich nicht sicher widerlegen, „ὁ ἀνοίξας läßt unbestimmt, ob sie Glauben daran gehabt", B.-Crusius. Aber zunächst führt doch der einfache Ausdruck (vgl. Tholuck) allerdings darauf, daß sie das angeführte Wunder als Thatsache nicht bezweifeln. Noch mehr: die Wahl des οὐκ läßt schon sprachlich nur Eine Antwort, die Bejahung, zu, vgl. V. 9. 40., Winer Gramm. 3. S. 426. Ja, er konnte es (die Krankenheilung Lazari, nicht seine Todtenerweckung) und mußte es erwirken können, da er den größeren Machterweis am Blindgeborenen gegeben hat.

III. Auch der Gebrauch, den sie vom Wunder machen, ist nicht nothwendig ein tadelnder. — Sie wenden es auf den vorliegenden Fall der unterlassenen Heilung in der Absicht an, dadurch den Widerspruch ins Licht zu stellen, in welchem anscheinend die Thränen Jesu mit der Thatsache des Todes seines Freundes stehn. Nun paßt freilich bei schon vorausgesetzter feindlicher Gesinnung das von ihnen gewählte Wort auffallend gut gerade auch zu diesem Sinne.

A. Man kann darin 1) den Zweifel an der Macht Jesu zu helfen finden. Euthymius: ἀδυναμίαν ὀνειδίζουσιν αὐτῷ καὶ εἰρωνευόμενοι λέγουσι. Meyer 3.: „Die Hämischen und Boshaften sehen in den Thränen des Herrn den vollkommenen Beweis seiner Ohnmacht, ohne welche er den Lazarus von seiner Krankheit hätte befreien können, wie den Blinden von seiner Blindheit. Damit stellen sie zugleich die Blindenheilung in Zweifel." Ebenso Heubner, vgl. Neander. (Aber das οὐκ, nonne?).

Ebenso gut 2) einen Zweifel an seiner Liebe. Luthardt: „Sie sehen darin, daß er bei Andern seine Helfermacht bewiesen, bei diesem aber nicht, ein Zeichen mangelnder Liebe. Das ist also die Gestalt des Unglaubens, welche uns nunmehr begegnet: aus allen Argumenten herausgetrieben und zur Anerkennung des wunderbaren Vermögens Jesu genöthigt, bestreitet er seinen Liebeswillen." (Dagegen Meyer: „Dieß würde den Glauben an die Wirklichkeit der Blindenheilung voraussetzen, wogegen C. 9.).“

Oder, abermals modificirt, 3) einen Zweifel oder 4)

Spott. Entweder überhaupt, noch ohne nähere Begründung. Melanchthon: Ad hunc modum solent opera divina blasphemari. Oder: ungewiß, ob mehr auf seine Macht gerichtet, oder auf seinen Willen, oder auf beide. Lange: Vorwurf, er habe diesen Tod entweder nicht verhüten können oder wollen. Erasmus, Kuinoel: Cur non effecit, ut tantus amicus non moreretur? Si noluit, cur nunc lacrymis testatur intempestivum amorem? Si non potuit id quod facilius, quomodo praestitit quod difficilius? Aegrotum saepenumero medicus in vita retinet, caeco nato nullus umquam aperuit oculos. Besser: „spöttisch: Wie? War ihm diese Krankheit zu schwer? Oder gefiel es ihm besser bei den Gesunden in Peräa als bei dem Kranken in Bethanien?"

Oder 5) einen Tadel oder Vorwurf, daß er das nicht gethan, was er gekonnt und auch gesollt. — Calvin: Etsi virtutem Christi commendant —, tamen non faciunt sine exprobratione quadam, quia nunc in una parte cessaverit. Bengel: Ex lacrymis concludebant voluisse Iesum conservare vitam Lazari, si potuisset. Potuit, inquiunt, debuitque. Ins Populäre übersetzt: Was hilft jetzt hinterher das Weinen? Helfen hätte er ihm sollen, wenn er es gekonnt! (Sprachlichund sachlich unter den gegebenen Erklärungen wohl die erträglichste, aber — auch sie setzt Glauben an das Wunder und die Wundermacht voraus.)

Weit einfacher als diese vielgestaltigen Erklärungen von Feindschaft, bei denen, rücksichtlich des punctum saliens in jenem angeblichen Hohne oder Tadel, kaum ein Ausleger mit dem andern stimmt, stellen sich die zur Sache, welche im Gegentheile in der Frage:

B. Wohlwollen — Grotius: animo dubio. Nam et de ipsius animo in Lazarum bene existimabant et caeci illuminatio maius quiddam erat sanatione — und insbesondere Glauben sehn. Lücke 1.: „Ein Vorwurf liegt allerdings darin, nur mehr der Vorwurf des gläubigen Vertrauens als des Unglaubens, dasselbe wie V. 21. 32., nur unzarter (?) und härter ausgedrückt." Lücke 3.: „Da er dem Blinden das

Augenlicht wiederzugeben vermochte, meinen sie, konnte er auch den Tod des Freundes verhüten.“ Vgl. Tittmann; ähnlich Heumann, Semler, Paulus, Olshausen und die Uebrigen.

IV. Für diese Auffassung spricht, außer den genannten Gründen, insbesondere der Doppelumstand:

1) Tittmann, Meyer 1., Tholuck 7.: „Wird man nicht gerade unter den Hausfreunden dieser Familie solche erwarten dürfen, welche Christo Wunder zutrauten?“ Um so mehr, wenn erwiesen ist, daß selbst unter den ἄρχοντες der „Juden“ von Anfang an, 3, f. 2. 7, 50., vgl. 48., es solche und nicht selten (12, 42.) gab. — 2) Auf das Vorhandensein vom Glauben Einiger schon vor dem Wunder deutet (Tittmann?), mittelst Rückschlusses aus dem Erfolge, sogar πολλοί, V. 45., hin. Von dem V. 36. ausgesprochenen, rein menschlichen Wohlwollen gegen Jesum bis zu, V. 45., dem gottgewirkten Glauben, ist die Kluft so weit, daß, ohne Brücke, ihn für Viele gleichzeitig selbst nicht das Wunder wirken kann. Diese Brücke oder Uebergang zum Glauben bildet nun für sie, die ihm noch ferne stehn, die Glaubensfrage Einiger aus ihrer Mitte, welche laut zwar Wenige nur thun, doch der im Stillen Viele beipflichten und welcher Keiner widerspricht. — Diese Vermuthung zur Gewißheit zu erheben, dient endlich 3) der genauere Einblick in die Parteistellung der Juden gerade in Bezug auf jenes Wunder selbst.

Bei den Verhandlungen im Schooß der Pharisäer nach geschehener Vorführung treten den Gegnern, τινές, die, gestützt auf Jesu Sabbathsübertretung, sagen: Er ist nicht von Gott! ἄλλοι, 9, 16., mit der Frage gegenüber: πῶς δύναται ἄνθρ. ἁμαρτ. τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν; Hier haben wir eine Zahl Solcher, die, obwohl Φαρισαῖοι, V. 13. 15. 16., = Ἰουδαῖοι, V. 18. 22., doch dieß sammt anderen ähnlich großen (τοιαῦτα) Wundern als geschehen achten, außer dem Rückschluß von den Wunderthaten auf die Wundermacht daraus die Glaubensfolge ziehn: Ein Solcher muß „von Gott“, παρὰ θεοῦ, V. 16. 33. 3, 2., sein, darüber es zum σχίσμα kommen

lassen und dieser Meinung durch die folgende Verhandlung schwerlich untreu werden, obwohl sie in dieselbe nicht eingreifen, sondern — wie sie vorher mit einem gewissen Rückhalt fragten — so jetzt mit gleichem Rückhalt sich an ihr nur noch als Zuschauer betheiligen.

Derselben Minderzahl, *ἄλλοι*, 10, 21., dem *πολλοὶ ἐξ α.*, V. 19., gegenüber, wo nicht (vgl. *οἱ ὄντες μετ' αὐτοῦ*, 9, 40.) den nämlichen Personen, doch der nämlichen Partei, abermals *Φαρισ.*, 9, 40., = *Ἰουδ.* 10, 19., begegnen wir bei dem Zusammentreffen Jesu mit dem Geheilten, 9, 35—40., zum zweiten Mal. Zum zweiten Mal kommt es zum *σχίσμα* über Ihn. Der Verleumdung *δαιμ. ἔχει* widersprechen sie (*τ. τ. ῥ. οὐκ ἔστι δαιμονιζ.*) und stützen diesen Widerspruch darauf, 10, 21: *μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοίγειν;* es kann doch nicht, d. h. es ist doch widersinnig, anzunehmen u. s. w. (man beachte *μή*!). — Hier also nicht nur abermals derselbe offen bekannte Glaube dieser Juden an das Heilungswunder, sondern bereits dieselben Worte in derselben Form, wieder der Frageform.

Zum dritten Mal, am Grab des Lazarus, begegnen uns die nämlichen Personen oder doch die nämliche Partei, *Ἰουδαῖοι*, V. 36., vgl. 19. 31. 33. 45. (die dießmal nicht genannten *Φαρισ.*, vgl. V. 46.). In ihrem Mund das gleiche Wort, dieselben buchstäblich sich wiederholenden Ausdrücke (*δύν.*, *ἀνοίξ. τ. ὀφθ.*, *ποιῆσαι*), dieselbe Frageform; verändert nur das *μή* in *οὐκ*, und zugesetzt, was, gleichfalls nothwendig, die neue Situation erheischt. Ist es nun wahrscheinlich, daß jetzt bei ihrer dritten Wiederkehr die Frage im entgegenstehenden Sinne gestellt sein werde? Dürfen, ja müssen wir nicht vielmehr als erwiesen annehmen, daß sie, wie früher, so auch jetzt zu fassen sei: als Glaubensfrage auf bereits gelegtem Glaubensgrund? —

Ob dieser Glaube größer oder kleiner? die Frage V. nach dem Grade ihres Glaubens ist allein noch übrig.

Und hier gestehen wir: der herrschenden Auslegung gegenüber, welche, vgl. Lücke u. A. S. 302 f., ihrer Auffassung von

Ἰουδ. zufolge, denselben ziemlich tief stellt und stellen muß, haben wir, auf Grund des allezeit sich uns erneuernden unmittelbaren Eindruckes von jenem Wort, von jeher uns dem Gegentheile zugeneigt. Diese Annahme eines verhältnißmäßig hohen, ja sehr hohen Glaubens dürfte in dem Vorausgegangenen ihre Bestätigung erhalten haben. Vergegenwärtigen wir uns das erlangte Resultat!

Von den zur Zeit vorhandenen und am Grabe vertretenen Parteien der Juden, der Jesu ungünstigen, A., und günstigen, B., sehen wir durch den Vorfall V. 33—35. die Einen, B., in ihrer Gunst bestärkt, die Andern, A., umgestimmt. So finden wir für einen kurzen Augenblick zum ersten und einzigen Male die Gesammtheit der in mäßiger Zahl[a]) Erschienenen Ihm zugeneigt. Aus dieser — nicht bei Allen sittlich gleich hoch anzuschlagenden — Zuneigung wird nach der That bei Vielen (A. sowohl als B.) Glaube. Vor ihr, außer hier, findet sich von Glauben keine Spur. Die Wenigen indeß, τινές, welche ihn zeigen, bekunden ihn in einer Art, wie er von ihnen kaum zu hoffen stand.

Denn man bedenke: 1) Es sind „Juden", die „Juden" gegenüber das verpönteste, allerverhaßteste der Wunder ohne äußere Nöthigung — anders also als 9, 16. 10, 21. — zur Sprache bringen, ja als Thatsache aufführen. Sie rühren damit an eine gefährliche Erinnerung und bekennen vor ihren Genossen, vor den Schwestern, Volk und Jüngern wie Ihm unumwunden ihren Glauben an Jesu Wundermacht.

2) Welches Maß dieser Macht sie ihm zuschreiben, sagt uns wieder ihre Rede. Im Verhältniß zu der dort geschehenen Blindenheilung als dem „maius" (Grotius, Bengel, Meyer, vgl. Erasmus, A. S. 302.) erscheint ihnen diejenige des Lazarus als das „minus", die weit leichtere That. Jetzt, als die Zeugen seines Zürnens, Zitterns, Weinens, von der

a) Das πολλοί V. 19. 45. ist relativ, es richtet sich nach den Umständen. Nach diesen kann hier nur eine beschränkte Zahl verstanden sein.

Wahrheit wie der Stärke seiner Freundschaft überzeugt, äußern sie laut vor seinem Ohr ihr Befremden, daß er, der Mann „von Gott", der zu dem größten Wunder Macht gehabt, der Macht zu einem so viel kleineren entbehren sollte! — Welch' eine Macht dieß aber ist, ergeben näher

3) die besonderen Umstände des Falles. — Diese „weit leichtere" That ist: Heilung einer tödtlich abgelaufenen Erkrankung. Mochte der eine Umstand der Verspätung den Hausfreunden entgangen sein, so zeigte ihnen doch der Augenschein der Ankunft, daß Jesus bei Krankheit und Tod des Lazarus abwesend war. Das unbefangene Zutrauen, das sie gleichwohl äußern, daß Er noch in dem letzten Augenblick aus weiter ungewisser Ferne den Freund vom Tode erretten konnte, wenn er wollte, gränzt bereits näher an den Hauptmannsglauben (Matth. 8. Luc.) als ans Schwesternwort (V. 21. 32.), fällt aber wieder dadurch doppelt ins Gewicht, daß Juden so vor Juden reden.

4) Auch die Einkleidung in Frage, statt Versicherung, stellt, wegen des gewählten οὐκ, ihren Glauben an das Wunder nicht etwa in zweifelhaftes Licht. Im Gegentheil gerade diese Frage, mit der sie, nach ihrer Gewohnheit (9, 16. 10, 21.), schonend in der Form, allein der Sache nach mit um so größerer Bestimmtheit das, was ihnen Wahrheit ist, auch den Gefährten zu erwägen geben, zeigt erst recht die Entschiedenheit, mit welcher sie den eigenen kühnen Schluß auch von den Uebrigen gezogen wissen wollen.

5) Wir wagen selbst noch einen letzten Schritt. In diesem einen Fall zu ihren Gunsten uns des Rechts bedienend, das ihnen zu Ungunsten ihre Gegner oft gebraucht, gestehen wir: uns klingt bei ihnen — die wir später jedenfalls den πολλοῖς V. 45., nicht den τινές V. 46., zuzählen — aus ihrer Frage, welche die Vergangenheit nur nennt, leise, aber dem aufmerksamen Ohre doch vernehmlich, auch eine solche nach der Zukunft, aus ihrem **Konnte?** ein verhülltes **Kann?** heraus. Mit diesem leisen **Ja!** stehen sie, ohne die Rede Martha's angehört zu haben, selbständig an der schmalen Gränze, über die

sich jene wagt. Wie Martha dort (V. 22.), so nunmehr sie: „Aber auch jetzt“, ist Dem (οὗτος), welcher dem Blindgeborenen die Augen öffnete, nicht noch Viel, ja Alles (V. 22.) möglich, da er ihn ja so lieb gehabt? Der, wenn er es gewollt, den Kranken hätte heilen können, sollte ihm nicht .... (auch an dem Todten noch ein Wunder möglich sein?) — Allerdings traut der keimende Auferstehungsglaube hier, wie dort, sich nur mit schüchterner Vorsicht und wie verschämt ans Licht. Möglich, daß solche Ahnung in dem Anschauen seines Zorns und seiner Liebe, dazu vielleicht gefördert durch den „Wink“, V. 34. (S. 294.), ihnen gleichfalls, wie Martha, plötzlich aufgegangen ist; daß was in ihnen vorgeht, kaum sie sich, viel weniger Andern oder Jesu zu gestehen wagen, und daß es wirklich einzig Der versteht, der „wußte, was im Menschen ist“. Doch sei dem, wie ihm wolle, und wenn selbst diese letztere Vermuthung uns getrogen[a]): wir haben hier vom Eindruck Jesu tief und aufrichtig Ergriffene vor uns, die einen Anfang im Bekennen schon gemacht und jetzt, gehoben durch das Anschauen Christi in Verbindung mit dem früheren Wunder, vgl. 9, 32. 33., der richtigen[b]) Schlußfolgerung vom Wunder auf ein Wunder nicht mehr ferne stehn; die endlich ebendarin, statt als „Spötter“, eher als Propheten sich erweisen. Denn prophetisch, welches Maß des Glaubens sie bewußt mit ihm verbanden, ist unbewußt, der Sache nach, ihr Wort. Daß er es kann und konnte, was sie in demselben ihm zutrauen, zeigt auf der Stelle — der Erfolg. — Hiermit aber eröffnet sich für uns der letzte Abschnitt:

---

a) B.-Crusius: Aber Todtenerweckung liegt doch über ihren Gesichtspunkt hinaus! Lücke: An die Macht, Todte zu erwecken, denkt keiner.

b) Ita concludendum erat: caeco visum dedit: ergo vitam mortuo dare potest. Bengel. — Vgl. Tholuck 1.: Es kann auch sein, daß ihre Rede nur die Sprache der Verwunderung ist, durch welche sie Jesum gleichsam auffordern wollen, noch jetzt Hülfe zu verschaffen.

V.

V. 38—46. Seine That.

Bei diesem Wort aufs Neue heftig von Unmuth ergriffen, langt der Herr am Grabe an, V. 38. Die letzten Vorbereitungen; zunächst der Gruft: Befehl zu öffnen, Verweis für Martha, die Ihm wehrt, V. 39. 40.; sodann der Menge: lauter Dank und Selbstbezeugung im Gebete, V. 41. 42. Der Auferweckungsruf und sein Erfolg, V. 43. 44. Wirkung des Wunders auf die zuschauenden Juden, V. 45. 46.

38. Ankunft am Grab. — Jesus nun, abermals in sich selbst ergrimmend, kömmt zur Gruft (ἔρχεται, praesens historicum, V. 29. εἰς, an, V. 31., nicht, Luthardt, in). — So sprechen sie: Jesus nun ꝛc. Οὖν, die Verbindung herstellend zwischen dem, was, V. 36. 37., in Beziehung auf Ihn Jene reden, und dem, was in Folge der Rede Ihm geschieht. Diese Folge ist sein:

Abermaliges Ergrimmen, πάλιν ἐμβριμώμενος.

Es wiederholen sich die schon besprochenen Erklärungen. Die von uns aufgestellte reicht — wir hoffen, zur Bestätigung für sie! — auch für die neue Stelle aus. — Es ist:

I. dieselbe Empfindung hier wie dort: Unwille, heftig wiederaufwallender Zorn. — Also auch hier nicht: 1) Lange: abermals sich Schüttern; — nicht 2) Schmerz. Tittmann, Grotius: Vultu iterum dolorem testante. Solet adspectu sepulcri dolor recrudescere. B.-Crusius: von Neuem sei der Schmerz in ihm rege geworden, wie er zur Gruft gekommen sei. Tholuck 1.: Jesus abermals vom Schmerz ergriffen, vielleicht bei dem Gedanken, daß er nicht früher helfen konnte (?); ebenso Lücke 1. Dagegen 3.: Auch hier ist es der Schmerz mitleidiger Trauer, nicht Zorn, auch nicht Verdruß, daß er nicht eher helfen konnte.

Der Unwille hat ferner auch im Wesentlichen gleichen Sitz: das Innere Jesu, ἐν ἑαυτῷ.

Dagegen in der näheren Beschreibung ist unsere Stelle von der vorigen verschieden, nämlich merklich abschwächend und kürzer. Weit loser 1), nur durch οὖν, wird der Affect

mit der Veranlassung verbunden; 2) die Erregung nur als Participialsatz, unselbständig, der Erzählung eingeschoben; 3) das unbestimmtere ἐν ἑαυτῷ, anstatt τῷ πν., als Sitz genannt; 4) die Schilderung des weiteren Verlaufes ist beseitigt; 5) das Wort, in dem der Unwille sich Luft schafft — der ganz eigentlich gemeinte, nöthige Befehl: ἄρατε τ. λίθ., ist der kaum eigentlich gemeinten Frage: ποῦ τεθ. αὐτ.; nicht gleich zu achten — fehlt, oder ist doch mit ἐμβρ. minder eng verknüpft.

Der Grund dieser Abblassung dürfte kaum einzig in der Scheu vor Wiederholung liegen, so daß man das hier Fehlende aus V. 33. zu ergänzen (Grotius) angewiesen wäre. Vielmehr erscheint die Abschwächung der Darstellung als Folge einer entsprechenden merkbaren Abschwächung der geschilderten Erregung selbst. Das äußerlich erloschene, nur unter der Asche fortglühende Feuer Seines thatkräftigen und zur That drängenden Unwillens sprüht noch einmal in hellen Flammen auf, doch lange nicht mehr in der alten ursprünglichen Stärke. — Dieß wäre denn zugleich ein ungesuchtes Zeugniß für die so vielfach angefochtene (Strauß, Baur, Tübing. Schule, Hase, A.) Ursprünglichkeit, mit der „das vierte Evangelium" selbst so schwierigen Affecten in der Schilderung gerecht wird.

II. Doch welches ist der Grund der wiederkehrenden Erregung? der Gegenstand, wider den sein Unwille sich neu erhebt?

Obwohl dießmal mit größerem Schein, doch abermals nicht 1) Bosheit, insbesondere Unglaube. Strauß: Unwille über das σκανδαλίζεσθαι der Juden in V. 37. Meyer: Diese πονηρία der τινές erregte aufs Neue mitten im Schmerz seine tiefste Entrüstung. Bengel: Hoc fremitu contradictionem iudaicam repulit, ne animum ipsius tentaret ad omittendam resurrectionem. Lange (Stud. u. Krit. 721. 724.): Nur war hier der Glaubensmangel im Glauben, der Kleinglaube nach seiner fehlerhaften Seite, noch stärker. Heubner: Nichts empörte, erschütterte Jesum mehr als der Unglaube. — Nicht 2) der Contrast dieses Unglaubens seiner Feinde mit dem Nichtbegreifen seiner Freunde. Brückner: Auch die Juden, die V. 37. die höhere Nothwendigkeit seiner Handlungsweise ebenso

wenig begreifen, ja jedenfalls Alles von ihm abhängig machen wollen, gehören unter diese Kategorie, darum wiederholt sich sein Zorn. — Auch nicht 3) als nächster Gegenstand der Unglaube der Juden, als letzter aber der Teufel. Luthardt: In solcher Zornesstimmung wider seinen Widersacher, (Besser:) der den Lazarus hinweggerafft hatte, um aus dem Munde der Ungläubigen den Namen Jesu schmähen zu können.

Auch hier empfiehlt sich vielmehr unsere Erklärung: der Tod, nach seiner Macht und Furchtbarkeit. Nur daß wir hier, entsprechend der bezeichneten Abnahme in der Stärke der Erregung, dagegen der nach Ort und Zeit näher gerückten Entscheidung durch die That, uns mehr als früher auf den nächsten Gegenstand derselben, Lazari Tod, werden beschränken dürfen, ohne doch jene allgemein menschliche Seite an dem Tod gänzlich hintanzustellen oder auszuschließen.

III. Noch bleibt der neue Anlaß jener Stimmung zu ermitteln übrig. — Solcher Veranlassungen, wieder genau dem Vorigen entsprechend, treten uns, unter sich verbunden, zwei entgegen, deren Eine dem neuen Eindrucke den Reiz, die andere die Richtung giebt.

Der eine Anlaß theilt sich abermals (vgl. S. 259.) in einen näheren und entfernteren. — Entfernt, anstatt Maria's Weinen, hier der Juden Mitgefühl, dießmal mit Ihm, seiner Erregung, seinem Schmerz, V. 36. — Näher: die Aeußerung der τινές, V. 37., welche zugleich Vermittlung wird, daß Jener Worte (V. 36.) ihm so nahe gehn. — Hierin liegt zugleich rückwärts die Bestätigung unserer für V. 37., ohne diese Rücksicht, gewonnenen Auffassung. Nicht Fehler abermals, höhnende Bosheit in den Aeußerungen der Umgebung regt (gewöhnliche Erklärung) den Herrn zum zweiten Male auf. Nein, auch hier — außer der dießmal nicht in einem bloßen Schmerzensbild und Schmerzenslauten, sondern in zweimaliger Rede ausgedrückten Erinnerung an den Todten — ist es gerade die V. 36. vortretende verhältnißmäßige Lauterkeit und Stärke ihres Wohlwollens und namentlich die nach Entfaltung ringende lebendige Kraft und Wahrheit ihres Glaubens, die, auch

noch in die Knospe scheu verschlossen, V. 37., Seinem Auge nicht entgeht. Die Antwort hierauf ist, wieder wie dort, statt eines Wortes zunächst die Erregung, sodann sein Kommen und ein weiterer Schritt zur That (ἄρατε τ. λ.). Erst die vollendete That des gewirkten Wunders ist das erreichte Ziel, an dem der Unwille vollkommene Genüge findet und darum sich beschwichtigt und erlischt.

Zu dieser durch das Ohr ihm zugetragenen Glaubensäußerung, als der einen der Veranlassungen, tritt, hier wie dort, die andere hinzu. Was dort der nächstbevorstehende Gang zum Grabe, ist hier die eben jetzt erreichte Stätte dieses Grabes, ἔρχεται εἰς τὸ μν., wie sie, sich seinem Blicke darstellend, in ihren Einzelheiten nun beschrieben wird. — Das Grab, μνημεῖον, war, vgl. Matth. 27, 60., eine in den Stein gehauene Höhle oder Kluft, σπήλαιον, in ihrem Inneren für mehrere Leichen Raum darbietend, „ein Felsengrab, wie es Wohlhabendere hatten“ a). Der Stein, ὁ λίθος, der statt der Thüre schloß, 16. 20, 1 b., lag, groß und gewichtig, entweder auf (Lücke 1., Meyer 1., Lange, Bibelw.) oder vor, an (B.-Crusius, Brückner, Lücke 3., A., vgl. Hom. Od. 6, 19. θύραι ἐπέκειντο) dem Eingange derselben. Beides (Tholuck, Meyer 3.) kann ἐπέκειτο sprachlich bedeuten, ebenso wie ἦραν, aufheben, sowohl in die Höhe, als zur Seite, weg- (20, 13. 15.) oder abheben heißen kann und Gräber beider Art sich vorfinden. Wenn überhaupt Entscheidung möglich, so giebt sie wohl zumeist die Oertlichkeit b).

Das also war der Anblick, der dem Kommenden sich bot.

---

a) Gewöhnlich, vgl. Tholuck: „an beiden Seiten der Gänge mit Oeffnungen für die Leichname“.

b) Das gegenwärtig zu Elazarieh, dem arabischen Namen, welchen nach Lazarus Bethanien jetzt führt — mit Recht oder Unrecht? (Robinson II. S. 310.) — als das des Lazarus gezeigte Grab ist „eine dunkle Felsengruft, zu welcher eine ziemlich enge und beschwerliche Treppe von 26 Stufen hinabführt.“ H. Thiele, Jerusalem. Halle 1861. S. 52. Im Anfange der christlichen Zeit stand hier eine christliche Kirche über der Grabeshöhle, jetzt steht, vielleicht aus jener Trümmern miterbaut, neben dem Grabe eine kleine türkische Moschee (ebend.).

Und das Zusammentreffen dieses Beiden: der sei es noch so fernen Glaubensahnung von der Möglichkeit und Ziemlichkeit der Auferweckung, dazu wieder (V. 33.) aus solchem Mund! — und andererseits der Grabesstatt, als des Schauplatzes für deren augenblickliche Erfüllung, — — dieß harte, scharfe Aneinandertreffen Beider, als des Stahles und des Steines: Glauben im Angesicht des Grabs, und dieses Grab als Zeuge solchen Glaubens, zündet noch einmal und zum letzten Mal. — Calvin: Quia non accedit Christus ad sepulcrum tamquam otiosus spectator, sed athleta, qui se ad certamen instruit, non mirum est, si iterum fremat. Violenta enim mortis tyrannis, quae illi vincenda erat, ante oculos versatur. Sequuntur variae circumstantiae, quae Christi virtutem in Lazaro suscitando magis illustrant.

39—42. Die letzten Vorbereitungen. Zunächst die äußere der Gruft, V. 39. 40.

Der Herr, der vorhin schon im Herrscherton gefragt hatte, V. 34., ertheilt in gleichem Tone jetzt Befehl. — Wem? Nicht, Grotius: ministris, Martham et Mariam comitantibus, von denen sonst im Texte keine Spur, sondern, wie V. 34. 44.: Was Menschenhände verrichten können, müssen Menschenhände thun. Er „will nur das thun, was nur Er thun kann" (Lavater). — Welchen? Hebet den Stein ab! ἄρατε τὸν λίθον. „Das ist der Anfang Seiner Antwort auf die Rede der Juden", Besser. Diese „nur in außerordentlichen Fällen, nie beim gewöhnlichen Grabesbesuche vorkommende" Maßregel, Tholuck 1., setzt daher Alles in äußerste Spannung, — suspensis omnium animis et oculis, Tittmann. — „Große, unbeschreibliche Erwartung ruhte und bewegte sich" auf Aller Angesicht, Lavater.

Der sofortigen Ausführung stellt sich von unerwarteter Seite ein Hinderniß entgegen. Während Maria, ohne Zweifel ebenso erschrocken über jenes Wort und der natürlichen Empfindung nach die Sorge Martha's theilend, doch, wie seither, auch hier in Herzenseinfalt stille hält „und wartet": fällt Ihm die Schwester „vorschnell" in den aufgehobenen Arm, zwischen

Befehl und Ausführung mit unberufener Fürsorge in die Mitte tretend. „Vielleicht glaubt sie, Jesus wolle nur den Freund noch einmal sehen", Tittmann, Olshausen, Lücke; „an die Möglichkeit einer Erweckung denkt sie nicht". Der ihr zwecklos erscheinende Eingriff in das heilige Recht der Todten; die ihr Gefühl verletzende Gefahr unbefugter Störung der Ruhe des geliebten Bruders; der Schauder, welcher ihre Phantasie ergreift, wenn sie sich vormalt, wie die Leiche dem Anblicke des gemischten Haufens, Juden, Jünger, sie, die Schwester, Jesum eingeschlossen, preisgegeben werde und der „Verwesungsduft" aus dem geöffneten Grabe „entgegenschlage", Lange: reißt sie zu einem Schritte hin, der mit der Ehrfurcht ihres κύριε, dem bekannten Glauben, 27., Jesu Rede, V. 25. 4., zumal dem hohen Fluge in V. 22. übel stimmt. — Ihre Entschuldigung, so weit sie möglich, hat der Jünger übernommen. Es ist „die Schwester des Dahingeschiedenen", τοῦ τετελευτηκότος, Meyer (statt τεθνηκότος), deren begreiflicher horror maior ex natura et necessitudine, Bengel, dagegen sich empört[a]). Dazu ist's — — Martha, die noch immer nicht durchläuterte „Martha, Martha!", deren natürlicher Eigenwille, durch die Ereignisse und Prüfungen der letzten Tage, wie durch Jesu Mühe um sie ungebrochen, von dem gewohnten „μεριμνᾶν κ. τυρβάζ. π. πολλά" nicht lassen kann, während auch hier nur „ἑνός ἐστι χρεία" und Maria abermals das gute Theil erwählt.

Die Einrede selbst, das ἤδη ὄζει — „die letzte Zuckung des Unglaubens", Heubner — ist allerdings unzweifelhaft (vgl. Strauß 161.) nicht (Aeltere) objective Thatsache, sondern subjectives Urtheil, „Vermuthung" Martha's und als solche von ihr selbst bezeugt, durch Hinzufügung des Grundes, auf dem sie beruhe: τεταρταῖος γάρ ἐστι, wörtlich ein Viertägiger, quatriduanus, concret individualisirende Abkürzung dessen, was

---

a) Martha redet am Grabe mehr als „Schwester des Verstorbenen" denn als Jüngerin des Lebendigen. Besser; vgl. Calvin: Signum est diffidentiae, quia minus quam deceat sibi de Christi virtute promittit. Venerat prima in occursum Christi et tamen impedimenta illi obiicere non desinit.

in schlichter Rede V. 17. sagt (vgl. τριταῖος, πεμπταῖος u. s. w.): qui quartum diem agit, sc. in morte, hier (V. 17.) in sepulcro. Ihr Schluß würde sogar offenbar sich als ein übereilter darstellen, ließe sich nachweisen, was, auf den ungenügenden Grund (Lange gegen Brückner, Luthardt) eben jenes ὄζει, freilich die Meisten leugnen — daß eine vorläufige Balsamirung (d. h. „Beräucherung, Einreibung, Umwickelung mit Specereien, 19., 40., auch Salbung, 12, 7.") stattgefunden habe, und wären uns nicht überhaupt die Umstände der Krankheit und Bestattung Lazari so völlig unbekannt. An und für sich aber — höchstens etwa von dem minder wesentlichen Merkmal des Geruches abgesehen und auf den Eintritt der Verwesung, als die Hauptsache, beschränkt — ist doch der Grund Martha's für ihre Muthmaßung in Wahrheit ein so schlagender, daß nur die aus der Luft gegriffene Annahme eines Wunders vor dem Wunder vor ihr schützt. Nur solch ein in dem Texte nirgends angedeutetes neues, vorläufiges Wunder der Bewahrung konnte den Leichnam dem naturnothwendigen Gesetz, dem er, gleich jedem anderen, verfallen war, entziehen. Ohne ein solches ist wirklich und, bei dem Schweigen des Johannes, ziemlich sicher auch von diesem „der Anfang der Verwesung[a]) als eingetreten vorausgesetzt", Strauß, vgl. Stier.

40. Von ihrem Unrecht überführt der Herr sie jetzt durch den „Verweis", mittelst dessen er ihr unbefugtes Einreden beseitigt und seinem ausgesprochenen Willen Geltung schafft. —

a) Gegen B.-Crusius: „das Wunder kann doch kein Schöpferact sein!" Desgl. Luthardt: Es mag wohl auch der Verwesungsproceß von Anfang an durch göttliche Machtwirkung [Fernwirkung Christi aus Peräa?] um der Wiederbelebung willen gehemmt worden sein. — Derselbe Grund, aber gegen die Möglichkeit des Wunders überhaupt, Strauß, S. 166: „Beleben im eigentlichen Sinn ist eine schöpferische Thätigkeit, welche von einem Menschen (NB.!) ausgeübt zu denken, wir unsere Unfähigkeit bekennen müssen." — Aber, entgegnen wir mit seinem eignen Wort: hier ist eben „der Mann, der Verwesung zu wehren!" (ebendas. 162.). — Und (gegen B.-Crusius): Ist denn nicht jedes größere Wunder Jesu und der Seinen, jede Todtenerweckung, die Heilung des Blindgebornen, das Wunder in Cana, die Speisung u. s. w. doch ein „Schöpferact"?

Der Ausspruch, auf den er für diese Rüge sich beruft, findet in gleicher Form sich nirgends. Wohl aber statt dessen sein vollständiger Inhalt und, ὄψει ausgenommen, jedes Wort. Man darf daher nicht schließen: „das frühere Gespräch mit Martha sei nur unvollständig mitgetheilt", Calvin, Tholuck 1. u. A., oder gar, Gabler, einen Uebersetzungsfehler! — הֲלֹא אָמַרְתִּי, sage ich dir's nicht? — annehmen. Ebenso wenig will der Herr, mit Ausschluß der übrigen, damit auf Eines seiner früheren Worte verweisen: weder, Meyer 1., allein auf **V. 4.**, nicht V. 25 f.; — noch, Lücke, Brückner (vgl. Tittmann, Strauß, Meyer 3.) auf **V. 23.** (und 4.), nicht V. 25.; — noch, Tholuck, **V. 25.**, nicht V. 4.; oder, Bengel, Rosenmüller, Olshausen, V. 25.; B.-Crusius, V. 25., vgl. 4. Das neue Wort ist vielmehr die gedrängteste Zusammenfassung sämmtlicher Martha bisher zu Theil gewordener Verheißungen, V. 4. 23. 25. 26., bald mehr dem Ausdruck, bald mehr der Sache nach. So stammt πιστεύειν aus V. 25. 26.; δόξαν τ. θ. — nicht τὴν ἐμήν, vgl. V. 4. 25., modeste, Grotius, — weist auf V. 4. zurück; sogar die Construction ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψει erinnert an V. 25.; die Sache aber sprach in verschiedenen Wendungen V. 23. und V. 25. ἐγώ ἡ ἀνάστ. und ζήσεται zum Voraus aus, wofür ὄψει nur den abermals wechselnden Ausdruck bietet. Neu ist an ihm etwa der eine Zug: du wirst von Gottes Herrlichkeit selbst Augenzeuge (1,51.52.) werden, dagegen worin diese Herrlichkeit besteht, V. 40. weit mehr als 4. 23—26. unklar läßt. — Daß sie trotz dreimaliger Zusage, deutlicher Verweisung auf Ihn und eindringlicher Gewissensfrage, was Alles sie, οὐκ εἶπόν σοι; nicht leugnen kann, — sich abermals so glaubensschwach[a]) und schwankend (Matth. 11, 7.) zeigt, wird ihr

---

a) Dieß scheint begründeter als Meyer's Lob: „Ihr früherer Gedanke an eine mögliche Auferstehung, V. 22., war durch die Aeußerungen Jesu V. 23—26. in den Glauben an den Todtenerweckenden und Belebenden übergegangen, durch welchen ja auch der geliebte Todte lebe, V. 26. So erwartete sie jetzt die Erweckung nicht mehr, nicht im

jetzt zur Beschämung vorgehalten: mild („sanft") genug, um vor den Zeugen sie zu schonen, aber auch ernst[a]) genug, um ihr die Lust zu fernerem Widerspruch für alle Zukunft zu verleiden. — Δόξαν, corruptioni oppositam (Bengel): die thatsächliche Offenbarung seiner Wundermacht, vgl. Tholuck.

41. 42. Das Wort des Herrn genügt, den aufgeschobenen Gehorsam — das Abheben des Steines war für die Vollziehenden im Kleinen (Lange) eine Glaubensthat: was Martha spricht, mochten sie denken! — sich zu sichern. — Sie hoben nun, οὖν, (in Folge dieses Worts, vgl. V. 38.) den Stein, ἦραν τ. λίθον[b]), Jesus aber die Augen, ὁ δὲ Ἰ. ἦρε τ. ὀφθ.

Ob nun mit Absicht oder nicht, die Wiederholung ist von großer Wirkung. Ohne dieß ἦρε nach ἦραν würde für Jene in der Wirklichkeit, für uns im Spiel der Phantasie, das Auge auf der aufgethanen Gruft mit ihren unheimlichen Schauern haften. Den Blick der Neugier, durch Martha's Vorwitz noch verschärft, lenkt Jesus augenblicklich ab von Grab „und Erde" (Bengel) und richtet durch Geberde und Wort ihn zum Himmel und zu Dem, der in dem Himmel ist. Und so unwiderstehlich ist in diesem Augenblicke Seine Macht, daß — wie wir unbedenklich hier ergänzen — sofort sich wirklich Aller

---

Unglauben, sondern vermöge der höheren Richtung, welche ihr Glaube durch Christum empfangen hatte."

a) Wenn wirklich Jesu ἐμβριμ. V. 33. oder doch V. 37. dem Unglauben gegolten hätte, hier war Veranlassung zur dritten und verstärkten Wiederkehr!

b) Hieher, zwischen Grabesöffnung und Dankgebet, verlegt Paulus „das Moment des überraschenden Erfolgs; damals muß Jesus, noch einige Schritte entfernt, den Lazarus als einen Lebenden erkannt haben". Die Widerlegung (vergl. Lücke) bei Strauß 163: „Alle diese Umstände — Unkenntniß der näheren Umstände seines vermeintlichen Todes, schnelles Begraben, kühle Gruft, stark duftende Specereien, warmer Luftzug, der belebend in die Gruft gedrungen — führen nicht über den niedrigsten Grad der Möglichkeit, welcher der höchsten Unwahrscheinlichkeit gleich ist", womit dann die Gewißheit, womit Jesus den Erfolg vorausverkündigt, unvereinbar bleiben muß. Vgl. zu V. 43. 6.

Augen von dem Grab und der im Halbdunkel der Höhle sichtbar werdenden Leiche [a]) auf Ihn und mit Ihm nach der Höhe, ἄνω, richten.

Hierauf, schon Angesichts der offenen Gruft und durch das Aufheben der Augen aufwärts (vgl. 17, 1., Matth. 14, 19., Marc. 6., Luc. 9., Marc. 7, 34.; dagegen Luc. 18, 13.) eingeleitet: die zweite Vorbereitung, nach der äußeren der Gruft, die innere der Menschen, die die Gruft umstehen: Jesu laut und feierlich gesprochenes Gebet, — das letzte Räthsel unseres Abschnittes und zugleich der letzte Stein des Anstoßes für die Ausleger.

So groß ist dieser Anstoß, daß Ein Ausleger, Dieffenbach (Bertholdt's Journ. Bd. 5. S. 1.) V. 42. als Interpolation gestrichen wissen will, — Andere, Bretschneider (Probab. 61.), Strauß S. 172—175., in „einem Gebet der Reflexion nicht in eigenem Bedürfnisse (?) [b]), nicht aus lebendigem Gefühl, sondern aus kalter Accommodation, das man anstößig, ja widrig (!) finden muß, ganz gewiß Worte erkennen, die Jesu vom Evangelisten nur geliehen sind", und damit einen abermaligen Beweis für den unhistorischen Charakter seines Evangeliums. — Auch de Wette schreibt V. 42. dem Evangelisten zu: „Das Unpassende dieser Wendung muß man anerkennen; man hat zuzugeben, daß der Evangelist Jesu, verleitet von dem apologetischen Interesse, diese Worte nur geliehen habe." Selbst (vgl. Lücke 1.) B.-Crusius räumt für V. 42.

---

a) Oder Leichen? Letzteres, wenn die zur Aufnahme Mehrerer bestimmte „Kluft" nicht, wie 19,41., Matth., Luc., neugehauen, sondern von früher her Familiengrfut gewesen. Nur die Empfindung, das Decorum, dürfte dagegen, mindestens wider sichtbare ältere Leichen entscheiden. — Ob aber wirklich? und wie deutlich Lazari Leiche dem Blick entgegentrat? So deutlich, schon der späten Stunde (zu V. 9.) wegen, schwerlich, als die Annahme Derer bedarf, die Jesum — und warum dann Ihn allein? — sofort unzweifelhafte Spuren des erwachten Lebens wahrnehmen lassen.

b) Ist das Bedürfniß, Andere vor Mißdeutung meiner That, ja möglichem Frevel zu bewahren und die Hindernisse ihres Glaubens voraus zu beseitigen, „Accommodation" und nicht auch „eigenes" Bedürfniß? Und wenn etwa bei uns nicht, warum denn bei Christo?

einen minder „authentischen Charakter“ als V. 41. ein: „es könne in seinen Reden einiges geformt worden sein.“ Vgl. Lücke 3. (gegen 1.): „Wem indessen hierin für die Gebetsstimmung des Erlösers zu viel Reflexion liegen sollte, der erkläre unbedenklich (?) V. 42. für eine Reflexion des Evangelisten.“

Sehn wir uns dieses, Bauer: „Schein“- und „Schaugebet“, Weiße, vgl. Hase, in nächster Nähe an.

1) Es ist nicht, wie als Einleitung zu solchem Wunder man erwarten sollte, eine Anrufung, sondern ein Dankgebet. Lücke, Olshausen: Er bittet nicht um die Erfüllung, sondern dankt für die Gewährung. Nicht daß es, Grotius, Brückner, eines besonderen Bittgebets bei Jesu nicht bedurfte; oder daß das vorliegende selbst (Bitte und Dank vereint) dasselbe bildete, Merz, Tholuck 7. Ein solches ist im Stillen, aber als besonderes Gebet, dem jetzigen vorausgegangen[a]) und wird hier als erhört erwähnt. Erhöret hast, ἤκουσας, Präteritum, nicht ἀκούειν εἴωθας (s. Kuinoel). — Für Ihn also ist in der Hauptsache das Wunder schon vorbei; Ihm lebt der Todte, so gewiß er wirklich = todt vor Seinen Füßen liegt. Zugleich ist ein Dankgebet vor offener Kluft im Angesicht der Leiche — vgl. Tittmann: simul declaravit manifeste, quid nunc esset facturus — eine so deutliche Erklärung, daß über sein Vorhaben Niemandem ein Zweifel bleiben kann.

2) Der Inhalt des Gebetes theilt sich in die Anrede: πάτερ — als Vater wird Gott angeredet, nämlich Sein Vater, wie stets, vgl. zu V. 9. S. 88 f. und „Vater unseres Herrn Jesu Christi —“; Dank, kurz und bündig: εὐχαριστῶ σοι; endlich Angabe des Gegenstandes dieses Dankes: die vom Vater ihm gewordene, d. h. „geschehene und empfundene“ Erhörung: ὅτι ἤκ. μου. — Hieraus eben erfahren wir, vgl. Matth. 26, 39., die wesentliche Richtigkeit jener Voraussetzung Martha's, V. 22., und Anderer, 9, 31—33., sowie der epistolischen Darstellung Hebr. 5, 7—9. und 12, 2. ἀρχ. τ. πίστ. Vgl. Rieger (Besser

a) Vermuthungen über das Wann? V. 33. S. 293.

S. 645.): „Freilich hat Er alle seine Wunder im Glauben gewirkt, aber in dem Ihm ganz eigenen Glauben, daß er der im Fleische geoffenbarte Sohn Gottes sei.“ — So weit das unanstößige eigentliche Dankgebet. Nun die beanstandete andere Hälfte: Jesu Selbstzeugniß im Gebete, V. 42.

42—43. Der möglichen Mißdeutung dieses Dankes, als ob solche Erhörung Ihm „unerwartet und unvermuthet“, oder nur „in einzelnen Fällen“, also unsicher, vielleicht auch einmal gar nicht komme, tritt, als Gebetstheil, wenn auch nicht des Dankgebets, ein Zusatz gegenüber. Daß (das so nicht ist,) Du (vielmehr) allezeit mich hörest, ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις, war zwar, δέ, „Ich für meine Person“, ἐγώ, Mir bewußt, ᾔδειν, für mich also bedurfte es keiner lauten[a]) Dankesaussprache (= keines Sagens, εἶπον). Aber, ἀλλά, damit es Alle, der Haufe wisse, der hier ringsum steht, διὰ τ. ὄχλ. τ. περιεστ., sagte ich es, εἶπον, d. h. sprach es laut vor Allen aus, elata voce, verbis disertis, was ich sonst verbis tacitis, als stilles Gebet, nur Dir und mir bewußt, geredet hätte, Tittmann, Meyer. Es, das eben gesprochene Dankeswort: π., εὐχ. σ., ὅτι ἤκ. μου; nicht, B.-Crusius, ein vom Evangelisten übergangenes (Bitt)gebet. —Ὁ ὄχλος, vgl. 12, 18., faßt entweder, Ihm, ἐγώ, entgegen, alle außer Jesu Gegenwärtige, Schwestern, Juden, Jünger, Volk, in sich: die ganze Menge aller „glaubensfähigen“ Versammelten, ohne „herabwürdigenden“ Beibegriff, B.-Crusius. Oder es ist, mit Ausschluß

a) Nur darum handelt es sich: lautes oder stilles Danken (gewöhnliche Erklärung), nicht (Strauß, Brückner) Danken oder Beten überhaupt. Nicht das ist Jesu Meinung: Gott erhöre ihn auch ohne Bitten, (vorher, Danken nachher), so daß sein Beten überflüssig, „nulla precatione opus fuisse“ — dagegen entscheidet schon die Thatsache, daß Jesus oft und anhaltend gebetet —, sondern: auf jedes Gebet, unfehlbar, so daß auf Gottes Seite sich Erhörung, wie auf der seinen Dank und Bitte, so von selbst verstehe, daß es besonderer Erwähnung in der Regel nicht bedarf. Sinn: Daß ich den Dank, der Dir gebührt, statt, wie sonst, still, hier ausnahmsweise laut darbrachte, geschah aus Rücksicht auf das gegenwärtige „Volk“, das ohne solches öffentliche Zeugniß über Dein und mein Verhältniß zu dem künftigen Wunder im Unklaren bliebe.

der Genannten, als der mehr oder minder innerlich Bereiteten, allein der zugelaufene, unvorbereitete, gemeine Haufe, turba, vulgus, zu verstehen. Sprach- (ὄχλ.) wie Sach- und Anstands-gründe (Juden, Jünger, Frauen) entscheiden für das Letztere. Der zwar nicht angegebene, aber mehrfach angedeutete Grund der stetigen Erhörung ist — vgl. Tittmann: cum eadem semper sit voluntas tua atque mea, s. auch Lange, Bibelw. — die (in Beider Wesenseinheit gründende) ununterbrochene Willenseinheit [a]) zwischen Vater (πάτερ) und Sohn, Sendendem und Gesendetem (σύ με ἀπ.); also das σὺ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, 17, 21. 14, 10. = ἕν ἐσμεν, 10, 30. 17, 1. 21—23.; vgl. τὰ σά, ἐμά, 17, 10., und das ἠγάπησας, V. 23—26. (wornach auch das an Martha's Vorstellung noch Mangelhafte zu berichtigen).

4) „Des Volkes wegen sagte" es Jesus. Aber zu welchem Endzweck hat das Volk denn nöthig, daß Er wider seine sonstige Gewohnheit und auf Gefahr der Mißdeutung dem Volke darüber Rechenschaft ablegt, daß Ihn der Vater hört? — Daß Jene das erfahren, ist für sie nicht gleichgültig, es ist — Bedingung ihres Glaubens. Soll das bevorstehende Wunder selbst den „Haufen", wie es doch die Absicht ist, ἵνα, zum Glauben führen, πιστεύσωσιν, so muß ihnen ein Einblick in das Verhältniß zwischen uns verstattet sein. Diesen Einblick ihnen zu eröffnen, das ist der Grund, weßwegen ich, anstatt des stillen sonstigen Gebetsverkehrs, in diesem Einen Fall in lautem Dank ein feierliches, öffentliches Zeugniß („Bekenntniß") über Dein und mein Verhältniß überhaupt (πάτερ), wie in Bezug auf das kommende Wunder ablege. Sie sollen durch meine Erklärung vor dem Wunder in den Stand gesetzt sein, in dem Wunder meine so wie Deine Herrlichkeit zu schauen, und nach dem Wunder durch desselben Kraft zu glauben.

5) Endlich, welches ist dieß gegenseitige Verhältniß,

---

a) Im Glauben erlangte Gewißheit der Willenseinheit mit Gott ist überhaupt Bedingung für Ausrichtung eines Wunders. Bucer: Ut sancti miracula fecerint, sicut hic vides facere Christum, certi fuerunt, antequam quicquam tentarent, ita dominum velle.

dessen Kenntniß ihnen, um durchs Wunder zu dem Glauben zu gelangen, unentbehrlich ist? — Sie sollen durch den Wunderanblick überwiesen werden: Du hast mich gesandt, ὅτι σύ με ἀπέστ. — Hierin liegt wieder zweierlei bezeugt: 1) die Persönlichkeit, zu welcher Jesus, überhaupt und in Beziehung auf das Wunder, im Verhältniß steht. Diese Persönlichkeit bist Du, σύ, „kein Anderer als du", Meyer; also negativ: weder ich selbst aus eigenem Willen oder Macht, ἀπ' ἐμαυτοῦ, 5, 30. 7, 17 f. 28. 8, 28. 42. 12, 49., noch weniger das Reich der Finsterniß, ein Dämon („Teufel"), 7, 20. 8, 48 f. 52. 10, 20 f., oder Beelzebul, der Oberste der Teufel, Matth. 9, 34. 10, 25. 12, 24. 27., Marc. 3., Luc. 11., — so daß das Wunder Wirkung oder Trug der Hölle! — Sondern positiv: Du, Gott also, Mein Vater, von dem mittelst stetigen Bittens (Forderns, 17, 24.) meinerseits, stetigen Hörens Deinerseits eine Vollmacht wird zu jedem, insbesondere auch diesem Werk. — 2) Auch die Beschaffenheit dieses Verhältnisses Beider ist darin ausgedrückt: hast mich gesandt, ἀπέστειλας. In diesem Wort, dem schwächsten neben πέμπειν, darum, wie dieses, „Menschensohn" und das schon stärkere ἐγώ εἰμι, 8, 24. 28. 13, 19., am häufigsten vom Herrn gebraucht, z. B. 5, 36. 38. 6, 29. 57. 7, 29. 8, 42. 17, 3. 8. 18. 21. 23., liegt wieder ebenso sehr „das Verhältniß der Abhängigkeit wie das der innigsten Gemeinschaft", Luthardt, ausgedrückt, letztere stärker noch im πάτερ. Gott, der Mich sendet, ist zugleich der Vater. Ich, der Gesandte, bin zugleich Sein Sohn. Ein Wille also in Beiden, wie Ein Wesen, mithin Eine Ehre, δόξα. Wer Mich siehet, höret, der siehet, höret den Vater; wer an Mich glaubt, glaubt an Ihn. — Daß hier ein Gotteswerk geschieht, kein Blendwerk oder „Zauber durch den Satan"; daß diese, „Juden" wie dem „Haufen" stets so nahe liegende Beschuldigung im Keime erstickt und vor der That nach Ursache und Zweck deren Verständniß aufgeschlossen werde: das ist der Grund dieses seltenen, aber nicht zu entbehrenden Gebets, welches in weiterer Beziehung allen Anwesenden, in nächster dem genannten ὄχλος gilt.

So sehen wir denn mit diesem Gebetszusatze auch die letzt-übrige Lücke ausgefüllt. Bisher hatte der Herr Allen zusammen, Abschnitt I. V. 4., vgl. 6., darauf Jedem einzeln, Einem nach dem Andern: den Zwölfen voran, II. V. 7—16., darauf Martha, III. V. 17—27., dann Maria, IV. V. 28—33., seine Hirtentreue zu dem Zwecke zugewandt, sie vor dem Wunder für das Wunder zu bereiten. Selbst auf die Juden, auf welche gleiche Sorgfalt auszudehnen, deren Stellung zu Ihm ihm verbot, hatte ohne Wort Sein Verhalten eingewirkt und Wohlwollen, selbst Glauben in ihnen entzündet, V. 34—38. Eins fehlt von Allen noch: das Volk. Bis jetzt war ihm nur Knechtsdienst zugewiesen: Zeigt mir das Grab! Weg mit dem Stein! Jetzt, nachdem Er es Sich hat dienen lassen, dient der Herr ihm, indem er den „ohngefähr" (Luc. 10, 31.) zugeführten rohen Haufen durch Erwähnung im Gebete weiht und zum Verständniß Seines Werks befähigt. Kurz in liebender Sorge (V. 5.) für die Hirten, mehr noch für die arme Heerde (Matth. 9, 36. 10, 6. 15, 24., vgl. Jesaj. 53, 6., 1 Petr. 2, 25a.), das Volk, welches er betend auf dem Herzen trägt, wird vom Herrn in V. 42. ans offene Grab als einen Scheideweg (V. 45. 46.) Sein Zeugniß als Wegweiser gestellt, der von dem Wunder zu Ihm und von Ihm zum Vater leitet. Im Wesentlichen so schon Grotius: Ideo hoc facio, ne putent aut me mihi originem huius potestatis asscribere, aut diabolo uti auctore, aliumve quam te Deum colere ac monstrare. Te, inquam, quem et populus hic colere se profitetur. Meyer: Davon sollen sie dadurch überzeugt werden, daß sie aus meiner Danksagung gewahr werden, wie mein Wirken in Deiner Kraft geschicht, in völliger Siegesgewißheit Deiner Sendung.

Dieß ist des Herrn Gebetszeugniß, gleichfalls „um des Volkes willen" mit dessen öffentlichem Dank verbunden. Nicht der Form, doch der Sache nach ersetzt es in gewissem Sinn den Mangel eines Lobgebets. Denn an das Dankeswort V. 41. für die Einzelerhörung knüpft es die rühmende Erwähnung „der Erhörung jederzeit" und in dem οὐ ἀπέστ. und

πάτερ vor dem außerordentlichen Wunder liegt mit dem Zeugniß für des Sohnes zugleich das für des Vaters Herrlichkeit, dazu das Maß der Ehre, das dem Einen wie dem Anderen gebührt.

Daß es ein ungewöhnliches Gebet, welches sich ähnlich nirgends, auch nicht (Tholuck) Cap. 17., wiederholt, stellen wir nicht in Abrede: doch ist's nicht ungewöhnlicher, als das Ereigniß, das es einführt, und so viel andere besprochene Erscheinungen unseres Capitels. Es deßhalb „unpassend, widrig" u. s. f. zu finden, sehen wir uns außer Stand. Der Schein aber, der dazu führen, und der Anstoß, welchen das natürliche Gefühl für einen Augenblick, wie wir einräumen, daran nehmen kann, liegt unseres Erachtens einmal in dem Mangel lebendigen Sichhineinversetzens in das Bedürfniß und die Stimmung jenes Augenblickes, wie das, im Unterschiede vom Betheiligten, dem kühlen Hörer, Leser und Erklärer, besonders dem nicht ganz uneingenommenen, begegnet. Versetzen wir dagegen uns wahrhaft in jene, so wird die feierliche, zwar nicht „kalte", doch gehaltene, beschwichtigende Ruhe des Gebetes uns in anderem Licht erscheinen. — Die Hauptschuld aber trägt (auch hier sehr ähnlich wie V. 33.) ein Uebersehen oder Ueberspringen jener scharfen Gränzmarke, die seit V. 34. vor wie im Gebete zwischen Seinem „Ἐγώ" und unserem „Ihr" oder „sie", vergl. V. 34. 39 f. 42., von Jesu selbst gezogen ist. Es kann nur zur Verwirrung dienen, wenn wir, vergessend, wer wir sind, von unserem rechtmäßigen Platze bei den Jüngern und im Volke ungefragt hinweg, als ob sich das von selbst verstünde, uns an Jesu Seite stellen und demnach den etwaigen Maßstab der eigenen unvollkommenen Gebete als Richtmaß brauchen auch für Ihn![a]), den Gottessohn, dazu in einem der bewegtesten Momente seines Erdenlebens, nach solchem Zorn, vor solchem Werk, welches die Krone aller Wunderwerke ist und bleiben soll für alle Zeit. —

---

a) Meyer: Gerade der Vertrauteste des Vaters mag auch im Gebete reflectiren, wenn seine Reflexion an Gott gerichtet und Gebet ist. Das gegentheilige Urtheil legt einen willkürlichen Maßstab an.

Wir sagen umgekehrt: Hat wirklich — und wir halten nach dem Vorangehenden zu dieser Annahme uns für berechtigt — der Sohn Gottes in Dank und Zeugniß so, wie hier geschrieben steht, vor allem Volk zu Gott gebetet, so lernen wir hieraus die Sprache, die der Gesandte Gottes mit dem Sender, der Eingeborene dann mit dem Vater führt, wenn er genöthigt ist, mit ihm laut über einen Gegenstand zu handeln, der seiner innersten Natur nach Zeugen ausschließt und doch, wie eben hier, zu dem Verständniß und der Fruchtbarkeit, ja zur Erreichung des von Anfang an erkannten und (V. 4—40.) verkündigten Endzwecks des Wunders (δόξα Gottes und des Sohnes Gottes) unerläßlich ist. Sich, wie wohl sonst, vgl. 5, 36. 37., in der Form der „Lehre" oder Ansprache darüber zu verbreiten, war an dem offenen Grabe nicht der Ort. Der ungewohnten Art, wie Jesus hier Gott „um des Volkes willen", laut verherrlicht, steht (Olshausen u. A.) die nicht minder ungewöhnliche zur Seite, wie umgekehrt Gott in 12, 28., vgl. 30., gleichfalls „nicht um seinet-, sondern um ihret-, des Volkes willen", Ihn verklärt. — Uebrigens lassen noch jetzt auch unter uns sich Fälle denken, wo z. B. auf der Kanzel, oder, wie hier, am offenen Grabe, oder auch sonst, in entscheidenden und feierlichen Lebenslagen dem Zeugen Christi (nicht allein im geistlichen Stande!) eine ähnliche Erklärung über sein Verhältniß zu dem Herrn erlaubt, vielleicht geboten ist, ohne daß durch solches Gebet — so wenig, als es dort geschehen ist! — sich irgend einer der Anwesenden gestört und an ein „Schein- und Schaugebet" erinnert fände.

Und nun, nachdem so Alles, Inneres und Aeußeres, geordnet, der letzte Schluß, die ausgereifte Frucht:

43. 44. Die Wunderthat. Das Mittel, dessen sich der Herr bedient: Stimme und Worte Seines Rufs, V. 43. Die Wirkung: das Erscheinen des Erweckten und Befreiung von dem Leichenkleide.

Der Herr hat ausgebetet. Alle, auch der unwissende Haufe, weiß nun oder ahnt, was kommt, zugleich von wem, durch wen, wozu es kommt. — Zunächst ein letzter feierlicher

Augenblick der bangen Stille, *καὶ τ. εἰπών.* Während in lautloser Erwartung, gleichsam mit angehaltenem Athem, Herz und Auge Aller unverwandt auf Ihn geheftet ist (Luc. 4, 20.), senkt sich Sein Antlitz, öffnet sich Sein Mund. Er aber, Dem — V. 25., gleich Seinem Vater, Luc. 20, 38., Röm. 4, 17. — „Alle leben, Todte und Lebendige", „der da lebendig macht die Todten und ruft dem, das nicht ist, daß es sei", wirft nun den Mantel ab, der seine Majestät (V. 4.) verbirgt. Vom Vater droben wendet Er — als lebe er! — die Rede an den Todten dort vor Seinen Füßen. Den Blick auf ihn gerichtet; in einem Ton, in dem die Liebe zum Geschiedenen, die erhabene Ruhe des Gebetes, vor Allem die vernichtende Gewalt Seines bis daher angehaltenen, nun aber freigegebenen Zornes wider Tod und Todesmacht zu Recht und Ausdruck kommt; mit einer Stimme voll und stark, *φωνῇ μεγάλῃ* (vgl. *ἐφώνησεν ἐκ τ. μνημ.* 12 17.), gleichwie Posaunenhall — dem „Vorgruß" jener Stimme, welche einst, 5, 25. 28., Matth. 24, 31., vgl. 1 Theff. 4, 16., 1 Kor. 15, 52., Offb. 7, 2., „am jüngsten Tag", V. 24., die Todten wecken wird — tönt jetzt Sein Ruf, vielmehr Sein lauthallender, Alles überwältigender Schrei, *ἐκραύγασεᵃ*), ins Grab hinein. — Die Stärke seiner Stimme, in unwillkürlichem (gegen Grotius, Bengel) Contrast zum zischelnden Gemurmel und Geflüster der Todtenbeschwörer, Jes. 8, 19. 29, 4., bezeichnet eigene Erregung (*ἐμβριμ.*) und (Jener Ohnmacht gegenüber) sichere Ueberlegenheit der Herrschermacht, wie sie zugleich die Macht vereinten Widerstandes, den Tod, Grab, Hades („Hölle") leistet, versinnbildlicht, vielleicht auch brechen hilft.

---

a) *Κραυγ. φ. μεγ.*, einer der ausgesuchtesten Ausdrücke im N. T. für stärkstes und volltönendes Geschrei. *Κραυγάζω*, 18, 40. 19, 6. 15., Matth. 15, 22., Apgesch. 22, 23., von Jesu Matth. 12, 19., vgl. Hebr. 5, 7., ist stärker als das häufigere *κράζω*, 1, 15. 12, 13. 19, 12., Matth. 9, 27. 14, 26. 30. 15, 23. 20, 30 f. 21, 9. 15, Luc. 9, 39. u. s. w., von Jesu 7, 28. 12, 44. Verstärkungen: *φωνεῖν φ. μεγ.* Apgesch. 16, 28.; *φων. κραυγῇ μεγ.* Offenb. 14, 18.; *κράζειν φωνῇ μεγ.* Marc. 5, 7., Offenb. Joh. 7, 2. 10., vgl. 10, 3. (*ὥσπερ λέων μυκ.*); vom sterbenden Erlöser: Matth. 27, 50., vgl. *ἀναβοᾶν φ. μ.* ebend. V. 46.

Mit dieser Stimme schallt in dreifachem Absatze Sein Erweckungsruf. *Λάζαρε, δεῦρο ἔξω*, Lazare, hieher heraus! huc foras. Wer? — Wohin? — Woraus? — Name, Richtung und Ziel, Ausgangspunkt und hemmende Macht des Wachgerufenen — nur das Nothwendige in gedrungener Kürze faßt (mit gewöhnlicher Ellipse) ohne Copula in sachgemäßer Ordnung je in Ein Wort er zusammen. Es fehlt nicht nur (vgl. Calvin) jedes begleitende Zeichen, persönliche Nahen, Körper- oder (Luc. 8, 54.) Handanrühren — siehe da, gegen 1 Kön. 17., 2 Kön. 4., Apgesch. 20, 10. —, sondern selbst dasjenige Wort wird vermißt, das uns als Hauptsache erscheint, sonst neben der Personbezeichnung [a]) meist den ganzen Inhalt bildet und bei Jesu wie den Aposteln nicht leicht mangelt, das: Auf! Erwache! קוּמִי, *ἔγειραι*, Marc. 5, 41., *ἐγείρου, ἐγέρθητι, ἀνάστηθι*, Luc. 7, 14. 8, 54., Apostelgesch. 9, 40. (Eph. 5, 14.). Gewiß nicht in dem Sinn, als sollte durch diese Auslassung die Erweckung als vor jenem Ruf (vgl. V. 41. S. 316.) und von ihm unabhängig — als vorgängige Gottesthat, *ἤκουσας*, V. 41., Origenes, Tholuck (?), oder heimliche Fernwirkung Jesu, Lampe, — eingetreten nachträglich bezeichnet werden: sondern in Folge der besonderen Beschaffenheit des Falles. Einerseits nämlich sagte es zu viel; sein Inhalt liegt in „Lazare!“ bereits enthalten. Andererseits aber würde es zu wenig sagen. Mit bloßem „Aufwachen“, „Aufstehen“ oder „Sichaufrichten“ ist es bei kaum Entschlafenen, bei einem, Meyer, „schon in der Gruft befindlichen“ „Viertägigen“ dagegen nicht gethan. Hier gilt es, außer dem entwichenen Leben größere äußere Hemmnisse und tiefere innere Störungen zu beseitigen. Dem dient kein Auf! sondern Heraus! Grammatisch zunächst: aus dem Grabe (vergl. 12, 17.), bedeutet es dem Sinne Jesu und der Sache nach gewiß auch: aus dem Tod, dem Hades und dem Schauder der Verwesung! [b]). So

---

a) Der Name hier und Apgesch. 9, 40. Sonst ohne solchen: *νεανίσκε, τὸ κοράσιον*, טְלִיתָא, Marc. 5, 41., Luc. 7. 8.

b) Luthardt: Aus dem Tod ruft Jesus den Verstorbenen, indem er ihn aus dem Grabe ruft.

wenigstens, wenn wir, vgl. V. 39., auf künstliche, nur im dogmatischen Interesse — vermeintlich leichterer Glaublichkeit der That, in Wahrheit aber damit zugleich der Abschwächung der Wunderkraft, vor Allem auch des Trostes gerade dieses Wunders — erdachte Deutungen verzichtend, an dem natürlichen Hergang der Dinge bis zum Wunder festhalten. — Indeß gestehn wir zu, daß auch die gegentheilige Annahme, obwohl durch den Text widerrathen, doch nicht, wie die der Ohnmacht, also des Scheintodes, Paulus, Gabler, (durch V. 11. 13. 14. 39. 40. 44. und die „Ehrlichkeit" Christi und des Apostels, Lücke[a])), ausgeschlossen ist. — Räumen wir ferner ein: Wunder und Wundererzählung, bei aller Entschiedenheit, mit welcher sie den Glauben unnachläßlich fordern[b]), sind doch — wir nehmen an: nach göttlicher Fügung — beiderseits so gehalten, daß ein gewisser, freilich engbegränzter, Spielraum für nähere Fassung des Wundermomentes, namentlich die Frage über die genauere Beschaffenheit des Todes Lazari (vgl. Hase, S. 168. und Anm. f.), der subjectiven Vorstellung und dem individuellen Glaubensbedürfnisse, vielleicht selbst Glaubensschwäche, in heiliger Schonung nachgelassen ist.

44. Und siehe! Auf den Ruf „des Lebens", V. 25., die „Stimme" des „Sohnes Gottes", die auch in die „Gräber" dringt, — „hört", 5, 25. 28., und gehorcht der Todte. Bei seinem Namensaufruf wacht er auf, rafft sich, gleich einem in der Mitternacht plötzlich aus tiefem Schlaf Ermunterten, auf das „Hieher!" in der Richtung nach dem Rufenden in Hast vom Lager auf und auf die Füße. Auf Sein „Heraus!" endlich

a) „Der ehrliche Christus würde dem staunenden Volke gesagt, wie die Sache wirklich zugegangen, und der ehrliche Jünger den natürlichen Hergang, der ihm doch am Ende nicht entgehen konnte, nicht verschwiegen haben. Lieber das ganze Evangelium für unecht halten, als einen solchen Christus und einen solchen Jünger darin finden, denen die Wahrheit in der Hand so zur Täuschung wird."

b) Mit einem vornehm abweisenden: „Solchen Glauben wußte ich nicht von mir zu erhalten", Strauß, Vorrede zu Hutten, XXXI, kommt sich's am Wunder freilich leicht vorbei. Und doch ist dieß wenigstens ein aufrichtiges Geständniß! — Vgl. S. 333 f. Anm.

thut er, wie ihm geheißen ist, entsteigt der Kluft, in Wirklichkeit, nicht bloß dem Willen nach — exire velle videbatur, Rosenmüller, Kuinoel — und kommt hervor ans Tageslicht. Das Alles als Werk Eines Augenblickes, noch ohne klaren Willen und Besinnung, regiert von einer „fremden", Luthardt, überlegenen Macht: wolle er oder nicht — er muß gehorchen! —

Daß das bei offenem Grab geschieht; daß, während sonst (vgl. Einleitung) der eigentliche Wundereintritt mit zarter Scheu geflissentlich verdeckt erscheint, sich hier im Gegentheile ebenso absichtlich die Wirkung des gesprochenen Wortes „alsbald" (B.-Crusius) vor ihnen Allen zusehends (ὄψει, V. 40.) erfüllt; der Todte auflebt, Lebenszeichen gibt, sich aufrichtet, die Gruft verläßt und, wie er ist, noch im Gewand des Todes: — im Leichentuch (σίνδων, Matth. 27, 59., Marc., Luc.); mit Binden, κειρίαις, d. h. schmalen Gurten oder Leinwandstreifen, Sprichw. 7, 16., sonst ὀθόνια genannt, 19, 40. 20, 5. 6. 7., Luc. 24, 12., an Körper, Fuß und Hand gebunden, δεδεμένος τ. πόδας κ. τ. χεῖρας (vgl. 19, 40. ἔδησαν); das Antlitz, ἡ ὄψις αὐτοῦ (Offb. Joh. 1, 16., vgl. unser „Gesicht"), mit dem Schweißtuche, σουδαρίῳ, 20, 7., umhüllt, περιεδέδετο, — trotz seiner Fesseln „geisterartig" (Heubner) sich dem Grab entwindet und, einem Gespenste ähnlicher denn einem Menschen, aus der Höhle heraus- und zum Erwecker hinbegehrt: macht einen so erschütternden Eindruck auf die ringsum stehenden (V. 42.) Zuschauer, daß sie, starr vor Entsetzen, regungslos, selbst Leichen ähnlich vor der Leiche stehn und Keines unter Allen daran denkt noch wagt, dem am Gebrauch der Glieder und am Gang Gehinderten aus freien Stücken beizustehn. Es braucht des neuen Zurufes des einzigen Besonnenen, des Herrn, um ihnen die versäumte Pflicht ins Andenken zu rufen und, abermals durch ihren, nicht durch Seinen Dienst (vgl. V. 39. 41.), den Auferstandenen vom Reste der gesprengten Bande zu befreien. Löset ihn und laßt ihn gehen! d. h. macht ihn von den unnütz gewordenen Grabbinden und Tüchern frei (kleidet ihn) und laßt ihn dann, vgl. 18, 8.,

selbständig, d. i. ununterstützt, wie auch unaufgehalten, unbelästigt, von hier hinweg nach Hause gehen.

Auch hier also, wie bei den übrigen Erweckungswundern, im gleichen Augenblick fast ohne Uebergang: todt, ja, hier, in Verwesung, und — Grotius: non vita tantum, sed et valetudine recuperata — so „vollständig" genesen und erstarkt, daß selbst bedeutende, wenn auch nicht geradezu unübersteigliche — nur durch ein zweites, wohl gar größeres! Wunder (θαύμαζε θαῦμα ἐν θαύμασι) zu beseitigende Hindernisse[a]), Basilius d. Gr., (Chrysostomus), Augustinus, Euthymius, Lightfoot, Lampe, Stier u. A., ihn nicht halten und jede weitere Handreichung überflüssig ist.

Der Umstand endlich, daß Jesus eben noch in Seinem Auferweckerruf den aus dem Grabe Geforderten vor Sich, δεῦρο, beschieden hatte, dagegen er ihn jetzt, bevor dieß möglich war, nach Hause sendet, ἄφετε ὑπάγειν (zu beidem vgl. Marc. 10, 21.), legt die Vermuthung nahe, daß alsbald nach erfolgter Lösung seiner Bande Er selbst — und wahrscheinlich (gegen Grotius[b])) in des Genesenen, der Schwestern, vielleicht auch noch Anderer Geleite — mit den Jüngern eben dahin geht, für kurze Zeit (V. 53 f.) in dem gewesenen Trauerhause die Stelle der weichenden Tröster einzunehmen.

Indem mit diesem Zuge, welcher selbst bereits auf Sicherheit nicht Anspruch macht, die „Decke" und — um am Schluß zum Anfangsbild zurückzukehren — der Vorhang fällt und alle weiteren, noch so natürlichen und uns berechtigt scheinenden Fragen mit einem Male abschneidet: dürfen wir rücksichtlich der

---

a) Die Annahme einer losen Umbindung der nicht — nach ägyptischem Gebrauch, de Wette, Olshausen, B.-Crusius, Maier, oder „eigener Idee der Schwestern", Lange — einzeln, sondern zusammen mit den Linnenstreifen umwundenen Glieder, in Verbindung mit der gewaltsamen Auflockerung durch das Auffahren beim Erwachen und Erstehen, reicht, Lücke, Tholuck, Luthardt, Meyer, hin, die in dem Text vorausgesetzte nothdürftige Bewegung ohne Wunder ihm zu sichern.

b) Abeat domum. Noluit Christus cum eo ire, ne quasi in triumphum ducere videretur.

Stimmung, welche die Anwesenden und namentlich die Nächstbetheiligten ergreift, (sicherer als auf Herder) auf die „Furcht und große Freude" in Matth. 28, 8., sowie das „Zittern und Entsetzen", εἶχε δὲ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις, in Marc. 16, 8. verweisen. — Noch einmal führt, in Folge vorläufiger (11, 2.) Andeutung, der Jünger, 12, 1—8. (Matth. 26, 6—13., Marc. 14, 3—9., vgl. Luc. 21, 37.), uns in den begnadigten Geschwisterkreis zurück. Bei jenem abendlichen Festmahl, (vgl. οὖν, 12, 2.) der Genesungsfeier Ihm zu Ehren, am Sabbath vor der Leidenszeit, das Angesicht nach Seinem Kreuz (12, 1. 7 f.) gewendet, steht Ihm abermals der Mitgast Lazarus, die dienende Martha, endlich Maria gegenüber, welcher — zwar ungesucht, nicht aber unverdient — als Gegengabe für das „gute Werk an Ihm", die zarte, sinn- und seelenvolle Huldigung dankbarer, demüthiger, in härtester Anfechtung treuerfundener Liebe, ihr zum „Gedächtniß in der ganzen Welt" der Herr zum dritten und zum letzten Mal die Palme reicht, die von „ihr nicht genommen werden soll."

45. 46. Der Erfolg. — Nächste Folge der geschehenen That bei dem vornehmen Theil der Augenzeugen (Ἰουδ.): die Scheidung, die dieselbe wirkt. Ihrer Viele — vgl. 2, 23. 4, 39. 41. 8, 30. 12, 11. — überwältigt von dem staunenswerthen Eindruck dieses Wunders, θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν, „gewinnen Glauben an Jesum; ihrer Etliche aber zeigen es an." Luthardt.

Was? und warum? die Vielen glauben? Grotius: Tracti et magnitudine et certitudine miraculi crediderunt non tantum a Deo missum, sed et Messiam; vgl. V. 42. 12, 13. — Die immer weitere Verhältnisse annehmende Ausbreitung dieses Glaubens durch die hier Gewonnenen auch bei Nichtaugenzeugen aus dem gleichen Kreis: 12, (9.) 11., vgl. ὁ κόσμος V. 19. — Ihre nachträgliche nochmalige (V. 31.) Bezeichnung, abweichend von V. 19., als gekommen zu Maria findet, außer dem schon Bemerkten, wohl in dem Umstand ihren Grund, daß nach V. 31. eben sie ihnen Veranlassung geworden war, zum Grabe nachzufolgen und

dadurch zur Wunderanschauung und Glauben zu gelangen. Misericordiam exhibituri misericordiam inveniunt (Lampe). — Eine ähnliche Scheidung auch der Volksmenge dürfen wir mit Sicherheit voraussetzen, wenn gleich Johannes von ihr, weil für den Erfolg unwichtig, schweigt, auch später nur den begeistert gläubigen Theil des Volkes, wahrscheinlich dessen überwiegende Mehrzahl, uns vorführt, 12, 9—19.

46. Rücksichtlich der Zweiten, der jüdischen Gegner Jesu, die wir hier ausnahmsweise in der Minderzahl, *τινές*, erblicken, wird zwar ausdrücklich nur bemerkt, sie hätten von dem Platz, d. h. dem Grab, weg (also ohne Rückkehr in das Haus und Abschied?) *ἀπῆλθον*, den Pharisäern, d. i. den Rathsgliedern unter ihnen, V. 47. 57. 12, 19. 9, 13 ff., die That, *ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰ.*, wie es scheint, unentstellt und unverkleinert, also die Wahrheit mitgetheilt, *εἶπον αὐτοῖς*, wie denn von einem Zweifel an deren Wirklichkeit, anders als C. 9., auch Seitens dieser „Juden“, der Empfänger wie der Zuträger, nicht die Rede ist, V. 47 f. 12, 9. 11. Man hat deßhalb, und weil man *ἐξ αὐτῶν* auf gläubige Juden beziehen zu müssen glaubte (Origenes, B.-Crusius, Meyer), sie für „wohlmeinend“ gehalten: „sie gingen hinweg, ihnen das Wunder zu bezeugen“. Indeß schon die verdächtige Hast, mit welcher sie im frischen Eindrucke der That nichts Eiligeres wissen, als von Jesu sich an dessen wohlbekannte Todfeinde zu wenden [a]), zeugt weniger von unklugem Wohlmeinen, als von Bosheit [b]), innerer Abneigung (vgl. Luthardt), allermindestens starker Zweideutigkeit [c]).

---

a) Olshausen: So zeigt doch ihre eilfertige Schwatzhaftigkeit von keinem wahren inneren Ergriffensein ihrer Gemüther.

b) Calvin: Detestabilis ingratitudo vel potius horribilis furor. — Ihre Absicht (Meyer): entweder Jesum „als Goeten (Euthymius, Theophylakt) oder gefährlichen Menschen (so die Meisten) zu denuntiiren.“ Luthardt nur: in (blinder) „Abhängigkeit von ihren geistlichen Oberen über die That sich ein Urtheil zu erholen“ (?).

c) Der Herr ist ihnen Mittel zu ihren persönlichen oder Parteizwecken, sei das nun bei den Einzelnen „Lust an interessanten Neuigkeiten“

Für Jesu Liebenswürdigkeit als Menschen hatten sie nicht unempfänglich sich erwiesen: **der Gottessohn stößt sie zurück.** — So geht es ihnen, wie nach ihnen Vielen bis auf diese Stunde. Mit ihrem *ἀπελθεῖν* sind sie Vorgänger derer geworden, die, wie sie selbst, den höheren Ständen angehörig, durch Rang, Ansehen, Stellung, Bildung, Geist, Talent, Gelehrsamkeit wie sonstige — auch sittliche! — Vorzüge vor den Anderen ausgezeichnet, nicht gerade in bewußt feindseliger Absicht, nach ihrem Meinen vielleicht gleichfalls nur im Dienst der „Wahrheit" a), weder diesem noch den anderen

---

(Olshausen), sei's Eigennutz, Furcht, Ehrgeiz, Liebedienerei. — Für welche dieser Auffassungen man sich auch entscheide, unter das Urtheil Jesu 15, 22—25. fallen sie.

a) Den wirklichen „reellen" Begriff der Wahrheit lehren Aussprüche des Herrn (vgl. 1, 14. 17.) 8, 31 f. 14, 6. 17, 17. 18, 37. (vgl. 38.): „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme!"; der „Geist der Wahrheit" ist der heilige Geist (14, 17. 16, 13.). — Die Wahrheit ist mindestens ebenso sehr eine sittliche, als intellectuelle, d. h. Liebe und Heiligkeit, als Erleuchtung und Erkenntniß. Als ihren Quell in beiderlei Beziehung nennt Christus sich (vgl. zu V. 9.) das „Licht der Welt". — Die Scheidung, *κρίσις*, der Welt, diesem „Lichte der Welt" gegenüber, in Solche, welche für und wider Ihn — denn Dritte, wirklich (nicht bloß scheinbar!) Unentschiedene oder Gleichgültige kann es, wo einmal das Wort von Ihm in der Welt verkündigt ist, Luc. 11, 23. 9, 50., bleibend nicht geben — vollzieht sich mit Nothwendigkeit als ein im Reiche Gottes gültiges Gesetz, das als solches sowohl von Christo, z. B. Matth. 7, 13 f., 10, 34—36. 11, 25 f., Joh. 3, 18—21. 9, 39. 15, 5. 6. u. s. w., als vor, Jesaj. 8, 14. 15. (28, 16.), vgl. 6, 9. 13., und mit, Luc. 2, 34 f. Matth. 3, 12a., wie auch nach Ihm, Joh. 12, 37—42., Röm. 9, 33., 1 Korinth. 1. 2., 1 Petr. 2, 6—9,, erkannt und ausgesprochen ist. — Die thatsächliche Ausführung dieses Gesetzes, also die Verwirklichung der Sonderung — hier: Sammlung, Heiligung, Erbauung der Gemeinde, dort: zunehmende Lockerung (z. B. 6, 60.) des gegnerischen Theils bis zu desselben gänzlicher Ausscheidung, innerlich in vollendeter Entfremdung und Ersterbenheit für Christum, oder zugleich auch äußerlich in factischer und förmlicher Abtrennung (V. 46. 6, 66 f. 13, 30., Matth. 19, 22., vgl. Marc. 5, 17.) — beginnt (vgl. 1, 5. 10—13.) deßhalb schon in dem allerengsten und reinsten (13, 10 f. 18. 6, 70 f.) Kreis der Zwölfe, 13, 27. 30 f.; setzt sich fort in der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn bis an das Kreuz, 6, 60. 66 f. (vgl. 7, 30 f. 43. 9, 16. 10, 19—21), Luc. 23, 39—43.; durchzieht die

Wundern Christi und der heiligen Geschichte „Glauben" (V. 45.) abgewinnen, vielmehr sich selbst und Ihresgleichen, wie das nach ihrem Urtheil urtheillos schauende „Volk", am Glauben und damit dem zeitlichen und ewigen Segen (Matth. 11, 25—30.,

---

christliche Kirche von deren Stiftungstage an, Apgesch. 2, 12. 13, vgl. 5, 1—10., bis heute, und wird, Matth. 24, 40 f., und soll, ebendas. 13, 28 ff. 39—43. 47—50., ihr Endziel finden in dem Endgericht. — Das Urtheil über sie gebührt nicht den Mitknechten, Matth. 7, 1., sondern steht bei Ihm. Ihm aber nach ist der Unglaube kein sittlich gleichgültiger bloßer „Irrthum" des Verstandes, sondern persönlich von dem Einzelnen verschuldet: ἁμαρτία, 9, 41. 15, 22. 24. 16, 8. 9.; ein οὐ θέλειν, 5, 40. (7, 17.), Matth. 23, 37.; ein gegen das „Zeugniß Gottes" selbst, 5, 32—37. 8, 18a., den „Zug" des Vaters, 6, 37. 44. 65., die „Stimme" („Hirten"-Stimme) Christi, 10, 3—5. 14. 16. 27. 18, 37., (und den Trieb des Geistes, Apgesch. 7, 51.) sich (wenn auch mit sehr verschiedenem Grade des Bewußtseins) Blind-, 9, 40 f., Taub- und Verschlossenfindenlassen, d. h., vgl. Matth. 13, 15., Sichselbst-Verblenden und -Verschließen und -Verhärten, 10, 26 f., vgl. 12, 39. (vgl. auch τῇ ἀληθ. μὴ πείθεσθαι, Gal. 5, 7.), aus (überwiegend) sittlichem, und nicht intellectuellem Grund: Weltsinn, 8, 47. 23., Ehrgeiz, 5, 42—44., vgl. 12, 43., Unlauterkeit, 3, 19—21.; darum auch Gegenstand des bereits eingetretenen, 3, 18 f. 9, 39., und noch eintretenden Gerichts, 12, 47 f. — Daß der vom Herrn bezeichnete — sehr ernste! — Grund wirklich der rechte, bezeugt dem Christen freilich auch noch außerdem Erfahrung und Gewissen. Erfahrung, eigene und fremde, und Gewissen lehren: Glaube oder Unglaube an das Wunder, wie Glaube und Unglaube überhaupt, ist, trotz gegentheiligen Scheines und der Meinung der Menge, in seinem letzten, tiefsten Grund ein Act der **Gnade** Seitens Gottes (6, 37. 39. 44 f. 65. 10, 26. u. s. w.), ein Act des **Willens** unsererseits, der dem empfangenen Eindrucke der Wahrheit entweder sich öffnet, oder ihm verschließt, dem innerlich und äußerlich kräftig bezeugtem Gotteswort und Gotteswerke („Meine Stimme", 18, 37a.) sich beugt, oder darüber sich hinwegsetzt und erhebt. Glaube in diesem Sinn, selbst noch auf seiner niedrigsten Stufe als bloßer Wunderglaube, ist darum zugleich eine Gottesthat in uns und die That unseres eigensten und freiesten Entschlusses, — **unsere** That im allerheiligsten und eigentlichsten Sinn — etwas, das sich Niemandem „andemonstriren" läßt. — Mit welchen Hindernissen solcher Entschluß in dem Einzelnen zu kämpfen hatte, wie lange Zeit es bis zu ihm gebraucht, wie sauer er geworden, welche Opfer er gekostet — weiß, außer Gott, nur der, der ihn gefaßt. — Es ist das allerdings ein anderer Glaube, als der von Strauß (S. XLVII. und sonst: „Ich glaube, Herr Kirchenrath!") ge-

Joh. 14, 27. 17, 2. 3. 24. 26a.) hindern, der nach dem Rath Gottes eben auch mit an diesen Glauben und das Anschauen der Herrlichkeit des Sohnes Gottes (ὁρᾶν με, θεωρεῖν τὸν υἱόν, 6, 36. 40.) nun einmal unabänderlich gebunden ist, vgl. 10, 25—28. Dieß dünkt uns richtiger und milder, als ohne Weiteres sie den geschworenen Feinden Christi zuzuzählen, die nun alsbald, V. 47. 49., auf dem Kampfplatz im Vordertreffen stehn.

Für den Erfolg nämlich gilt es gleich viel. Beabsichtigt oder nicht — ihr „Weggang", ihre Anzeige wird in Seiner erklärten Feinde Hand der auf der Stelle und mit Leidenschaft ergriffene Anlaß, den als Todesüberwinder zweifellos von Gott Bezeugten selbst dem Tod zu überliefern. — Freilich — und das ist ihr Gericht! — müssen sie wider Willen und Wissen (1 Mos. 50, 20.) gehorsam einem höheren „Muß" (Matth. 16, 21., Luc. 24, 26.), in Gottes Hand gerade dadurch selbst das Werkzeug werden, Ihn, der „die Auferstehung und das Leben" ist, als Solchen vor der ganzen Welt zu zeigen. Sie zeigen ihn als Den, deß **„Krankheit"**, Tod und Leiden in viel heiligerem Sinn, als Lazari Erkranken, für Ihn und durch Ihn für ungezählte Tausende einst, heute und für alle Zeit **„nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes ist,** daß der Sohn durch sie geehret werde", — nachdem Er „als Ein Mensch für das Volk", V. 50., und für die Welt, V. 52., am Kreuz gestorben und, unvergleichlich herrlicher als Lazarus, in Seines Vaters Macht **vom Tode auferweckt und auferstanden ist.**

---

zeichnete. Daß aber auch Strauß einst der Pforte jenes Glaubens nicht ganz ferne stand, bezeugt (vom Beigeschmacke abgesehen) wie unwillkürlich uns noch jetzt der gewählte Ausdruck: („Solchen Glauben wußte ich nicht von mir zu erhalten". Vgl. „unsre Unfähigkeit bekennen müssen", S. 327. Anm. b.; S. 314. Anm. a.), mehr noch die Thatsache des wissenschaftlich-sittlichen Ernstes, mit der er unter Aufwand aller Kraft und auch von seiner Seite unter schweren, wohl auch theilweise vorausgesehenen Opfern, anhaltend diesen vermeinten Feind bekämpft.

Außer dem zu dem Einzelnen Bemerkten in Untersuchungen über das Wunder und die Versuche, es natürlich, mythisch oder sonstwie zu erklären, schließlich noch im Zusammenhange einzugehn, liegt außerhalb der Gränzen dieser „Studie“. Wir müssen hierfür auf die Commentare und anderweite Schriften (das Literarische bei Hase, Leben Jesu, 4. Ausg. 1854. S. 169 f.) verweisen.

Unsere Darstellung ruht auf den beiden hier zum Schlusse namentlich hervorzuhebenden Voraussetzungen:

1) der Authentie des Evangeliums Johannis, also seiner Abfassung durch einen Augenzeugen und Apostel;

2) der wesentlichen Wahrheit und Treue seines Berichtes über das, was er als solcher hörte, sah, erzählt.

Auf die Gefahr hin, damit aus der Zahl „der Gebildeten und Denkenden“ verwiesen und den „bornirten“ Köpfen oder — Heuchlern zugezählt zu werden, die „sich vorglauben lassen, was sie nicht selbst persönlich im eigenen Inneren erlebt“ a), hält der Verfasser weder die eine noch die andere dieser Voraussetzungen bis jetzt auch nur entfernt für widerlegt — und weiß sich außer Furcht, daß jemals auch der freieste Gebrauch der Wissenschaft zu dieser Widerlegung führen werde.

Und um endlich auch dem „nicht gern gesagten letzten aufrichtigen Wort“ (Strauß, Vorrede zu Hutten, S. L.) an seinem geringen Theil nicht aus dem Weg zu gehen, so hat derselbe es kein Hehl, daß ihm und Anderen (τινές) mit ihm dieses so wenig als das andere Wunder der Auferstehung Christi „eine phantastische Strahlenbrechung, die, was die Menschheit stets nur aus sich selber schöpfte, ihr als von außen kommende Offenbarung vorspiegelt“, vielmehr eine

---

a) Vgl. das offene, noch aber unbewiesene (!) Wort eines der geistvollsten, ehrlichsten und sicher des erfolgreichsten der lebenden Wunderbestreiter, dem wir zur vorjährigen Feier seines ersten Angriffs willig und aufrichtig bezeugen, zur Förderung des wissenschaftlichen Standpunktes der johanneischen und evangelischen Kritik das Seine beigetragen zu haben. D. F. Strauß, Vorrede zu Hutten, Uebersetzung S. L. u. XX.

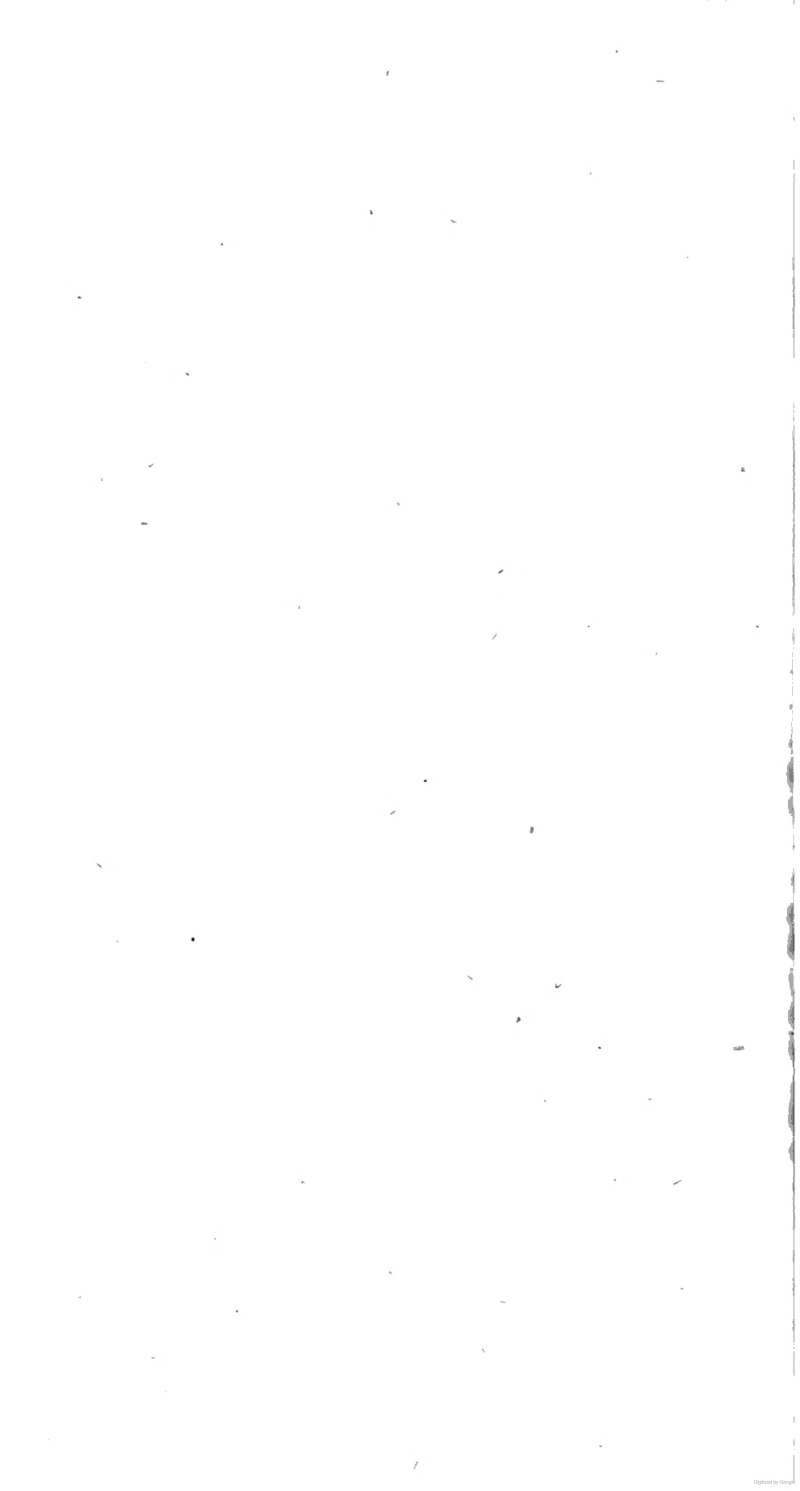
bezeugte That der Allmacht ist, dazu bestimmt, aber auch wie kein anderes geeignet, den V. 4. 15. 40. 42. 20, 31. ausgesprochenen Zweck an jedem Unbefangenen noch heute wie in V. 45. zu erreichen. Nicht als „knechtischer Bibelglaube", sondern in Liebe zu der Schrift, auf Grund persönlicher Erfahrung, steht es ihm außer Zweifel, auf welche Seite, die des „thörichten" einfach biblischen Glaubens, das Apostolicum (ebendas.) mit eingeschlossen, oder der „freien" Richtung der „modernen Bildung", für also oder wider den Gekreuzigten (1 Kor. 1, 21. 23 f.) — des Zeitbewußtseins (*πολλοί*) und entgegenstehender Voraussetzungen und Erfolge ungeachtet — in höherer Hand nach ewigem Gesetz schließlich die schwankende Wagschale langen, harten Kampfes sich neigen und Sieg und Kranz verleihen „muß". — Matth. 13, 44—46., vgl. 11, 25—27. 24, 35., Hebr. 13, 8. —

Berichtigungen,

den ersten Theil dieser Abhandlung betreffend.

S. 71. Z. 12. v. ob. l. Entscheidend ist ein zweites Bedenken, und zwar ein sachliches.
S. 72. Z. 8. v. u. l. gleich früh st. gleich.
S. 76. Z. 10. v. ob. l. an etwa st. etwa an.
— — Z. 1. v. u. l. dem st. den.
S. 78. Z. 9. v. ob. l. Seiner st. seiner.
S. 81. Z. 15. v. u. Nach „fesselten" füge hinzu: (Lücke, Meyer, 1. Aufl., Neander, Tholuck, 7. Aufl., Lange).
S. 92. Z. 11. v. u. l. est st. et.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Einiges Nachträgliche über das im vorigen Jahrgang mitgetheilte Lied Friedrich's III. nebst Hinweisung auf einen beachtenswerthen palatinischen Codex.

Von **D. C. Ullmann.**

Daß alles rechte Suchen zu einem Finden führe, gilt besonders auch auf dem Gebiete der gelehrten Forschung. Wer sich hier redlich umthut, wird immer etwas finden; oft zeigt sich ihm schon auf dem Wege eine unerwartete Entdeckung, und selbst wenn er das gewünschte Ziel nicht erreichte, erfährt er wenigstens, daß in einem gewissen Kreis nichts zu finden sei, was in vielen Fällen auch nicht ohne Werth ist. Ich meinerseits bin dießmal in Betreff des in der Ueberschrift Angedeuteten in einer günstigeren Lage. Es hat sich mir bei weiterer Umschau Mehreres dargeboten, dessen nachträgliche Veröffentlichung ich nicht für überflüssig halte, und wenn es dabei etwas ins Minutiöse geht, so wolle man das freundlichst damit entschuldigen, daß nur auf diese Weise der nun einmal angeregte Gegenstand möglichst vollständig ins Reine gebracht werden kann.

Als ich im Jahrgang 1861 dieser Zeitschrift, Heft 3. S. 527—541. das geistliche Lied Friedrich's des Frommen von der Pfalz abdrucken ließ, geschah es in der Meinung, daß dieß die erste Publication durch die Presse sei, wiewohl ich ausdrücklich die Möglichkeit einer früheren zugab. Dabei fehlte es mir zu jener Zeit an ganz sicheren äußeren Beweisen für die Abfassung des Liedes durch Kurfürst Friedrich, und ich suchte darum dieselbe wesentlich aus inneren Gründen darzuthun. In ersterer

Beziehung habe ich nun in Folge dessen, was ich seitdem in Erfahrung gebracht, das von mir Gesagte zu berichtigen, in zweiter kann ich es auf eine erfreuliche Weise ergänzen, wobei sich zugleich die Gelegenheit darbietet, auf eine Handschrift aufmerksam zu machen, die nach verschiedenen Seiten eine eingehendere Würdigung verdient.

Zunächst sind mir seit Veröffentlichung meines kleinen Aufsatzes im Jahre 1861 zwei frühere Abdrücke des fraglichen Liedes bekannt geworden.

Ich nenne zuerst den älteren, von welchem mir noch kurz vor seinem Lebensende mein Freund Behaghel, Professor am Lyceum zu Heidelberg, erwünschte Kenntniß gab. Der verehrte Mann war ein eifriger Freund und feiner Kenner der älteren Kirchenmusik und besaß außer manchen anderen Seltenheiten auf diesem Gebiet auch eine Ausgabe der Lobwasser'schen Psalmen, welche im Jahre 1615 zu Herborn in Quart erschienen ist und den Titel führt: „Psalmen Davids, nach Französischer melodei und reimen art in Teutsche reimen verstendlich und deutlich gebracht durch Ambrosium Lobwasser, D. Und hierüber bei einem jeden Psalmen seine zugehörige vier stimmen. Sampt etlichen Psalmen und geistlichen Liedern, so von Herrn D. Luthero und andern gotseligen Leuten gestellet". Diese Ausgabe, die mir gütigst zur Einsicht mitgetheilt wurde, zeigt, wie man in der älteren reformirten Kirche auch von Gesängen lutherischer Verfasser einen weitherzigen Gebrauch machte; sie enthält als Anhang zu den Psalmen von S. 124. an zahlreiche Lieder von Luther, Matthesius, P. Speratus, P. Eber, Nic. Herman, Laz. Spengler, Hans Sachs, Selnekker und anderen dem lutherischen Bekenntniß angehörigen Männern. Als letztes Stück aber ist dann S. 154. auch das Lied unseres Kurfürsten beigefügt mit der Aufschrift: „Pfaltzgraf Friederichs des dritten, Churfürsten ꝛc., Reim, in Gesang gestellet" — wobei ich vorerst nur bemerke, daß der Text mit dem von mir zum Druck gebrachten im Wesentlichen ganz übereinstimmt.

Von dem zweiten Abdruck aus neuerer Zeit habe ich auf

anderem Wege Kunde erhalten. Auf eine Zusendung meines früheren Aufsätzchens an das germanische Museum zu Nürnberg erhielt ich von dem gelehrten Bibliothekar dieser preiswürdigen Anstalt, Herrn D. Frommann, folgende Erwiederung: „Bei Lesung Ihrer Abhandlung schwebte mir sogleich die Erinnerung vor, daß ich das fragliche Lied schon einmal, und zwar handschriftlich, gelesen habe. Nach einigem Besinnen trat mir auch eine ehemals heidelberger, jetzt vatikanische Handschrift vor die Seele, aus der ich mir jene vier Strophen im Jahre 1841, bei meinem Aufenthalte in Rom, abgeschrieben. Aus dieser Copie habe ich sie auch nachmals in unserem Anzeiger, Jahrg. 1854. Sp. 267., abdrucken lassen, und erlaube mir, Sie auf diesen mit dem Ihrigen vollkommen übereinstimmenden Abdruck um deswillen aufmerksam zu machen, weil dort seine Bestätigung findet, was Sie in Ihrer Abhandlung dargethan: daß nämlich dieses Lied wirklich von dem Kurfürsten Friedrich III. gedichtet sei. Die Ueberschrift, die es in jener vatikanischen Handschrift trägt, nennt des Kurfürsten Namen, wie auch den des Componisten, B. Amenreich (1576).“

Hiermit war nun durch eine gleichzeitige Urkunde, noch stärker als durch das zu Grunde liegende Losungswort des Kurfürsten[a]), die Abfassung des Liedes durch Friedrich III. über jeden Zweifel erhoben. Aber natürlich regte sich in mir sofort auch ein Interesse, nicht nur das Lied sammt dem Satz des alten Componisten aus erster Quelle kennen zu lernen, sondern auch über den Codex, in dem beides enthalten ist, Näheres zu erfahren, und gern benutzte ich die Gelegenheit, welche sich hierzu durch den gerade nach Rom reisenden neuen Gesandtschaftsprediger, Herrn von der Goltz, darbot. Auf dessen Vermittelung hin hat Herr D. Heyse in Rom die große Güte gehabt, mir sowohl das Lied sammt Musik genau abzuschreiben, als auch

a) Gelegentlich sei hierbei noch erwähnt, daß dieses Motto („Herr, nach deinem Willen“) einer Angabe von Adami zufolge auch auf dem Grabstein Friedrich's stand.

von dem fraglichen Codex eine vollständige Notiz zukommen zu lassen.

Das Lied hat die Ueberschrift: „Pfaltzgraf Friedrichs Churfürsten rc. Reim in Gesang gestelt und mit 4 Stimmen componirt, B. Amenreich 1576“ — und findet sich Fol. 174—177. des Codex. Es bietet in dieser seiner ältesten Gestalt außer einigen orthographischen nur wenige untergeordnete Abweichungen von meinem in den Studien gegebenen Abdruck dar, nämlich: Strophe 2, Lin. 9: „vil guter Hertz zu stillen“ statt „viel guter Herzen z' stillen“; Strophe 3, Lin. 8: „mir zugericht hat“ statt „mir zugerichtet“, und Strophe 4, Lin. 5: „von hinn“ statt „von hie“; wobei ich zugleich bemerke, daß sich in meinen Abdruck Jahrg. 1861 zwei Versehen eingeschlichen haben: Strophe 2, Lin. 10: „Gewissens“ statt „G'wissens“ und Strophe 4, Lin. 3: „bis an mein letztes Ende“ statt „bis in mein letztes Ende“ — wie beides auch im palatinischen Codex steht.

Ueber den Componisten Amenreich, der vermuthlich in Heidelberg lebte, habe ich trotz aller angewandten Mühe nichts in Erfahrung bringen können. Er gehörte keinenfalls unter die musikalischen Größen des 16. Jahrhunderts; aber wenn es sich darum handelt, die kirchlichen Tonsetzer dieser Zeit vollständig aufzuführen, so wird nun auch sein Name in die Reihe zu stellen sein. Als Abfassungszeit der Composition wird das Jahr 1576 angegeben. Dieß fällt mit dem Todesjahre Friedrich's III. zusammen, der am 26. October 1576 starb und vermuthlich in den letzten Jahren seines Lebens das Lied gedichtet hatte. Ueber die musikalische Seite der Sache steht mir kein Urtheil zu; dagegen bemerkt mir hierüber mein, auf diesem Gebiete wohl bewanderter, Freund Bähr Folgendes: „Die Melodie in der Composition von Amenreich ist ganz dieselbe, wie sie die Herborner Ausgabe der Lobwasser'schen Psalmen von 1615 auf S. 154. gibt. Sie muß daher als die Originalmelodie für jenes Lied angesehen werden; auch habe ich sie bis jetzt nirgends sonst für ein anderes Lied auffinden können. Es ist auch an sich nicht unwahrscheinlich, daß man dem Liede des gepriesenen Kur-

fürsten, welches dessen Wahlspruch enthielt, eine besondere Melodie geben und nicht die eines andern Liedes leihen wollte. Möglich ist auch, daß diese Melodie selbst und nicht bloß der vierstimmige Satz derselben von B. Amenreich herrührt. Sie ist übrigens sehr einfach und volksthümlich, weit leichter zu singen, als viele andere aus dem 16. Jahrhundert; auch der vierstimmige Satz (die Melodie liegt im Tenor) ist ungekünstelt, immerhin aber der Zeit entsprechend, wie z. B. mehrmals die jetzt als unentbehrlich betrachtete große oder kleine Terz fehlt. Die Melodie des Liedes „O Mensch, bewein dein Sünde groß" ist eine ganz andere. Diese, eine gleichfalls sehr einfache und leicht singbare, die sich auch im Herborner Psalmbuch S. 31. als Melodie des 36. Psalms findet, war zur Zeit des Kurfürsten Friedrich längst bekannt, und man mag sich ihrer auch für sein Lied, das gleiches Versmaß hatte, bedient haben, obgleich die eigentliche und ächte Melodie die mehr unbekannte, im codex Palatinus befindliche war [a]). Letztere kommt in der Anfangszeile mit der Melodie des 134. Psalms „Ihr Knecht des Herren allzugleich" überein, die von Goudimel herrührt; aber gleich bei der folgenden Verszeile weicht sie ab, wie denn auch der 134. Psalm nur vierzeilige Verse hat, das fürstliche Lied dagegen zwölfzeilige."

Endlich habe ich für die Leser, welchen solche Gegenstände von Bedeutung sind, auch noch ein Wort über den mehrfach erwähnten Codex zu sagen, in dem Lied und Melodie in ursprünglichster Gestalt enthalten sind. Derselbe gehört unter die Handschriften, die im Jahre 1623 in der bekannten Weise von Heidelberg nach Rom verbracht worden sind und ist in der vatikanischen Bibliothek als codex Palatinus 1878 verzeichnet. Es ist ein

---

a) Hiernach ist das Jahrg. 1861. Heft 3. S. 538. in Betreff der Melodie des Liedes Angedeutete zu modificiren. In der Quelle, aus der ich meine Abschrift nahm, war für die Melodie das Lied „O Mensch, bewein dein Sünde groß" angegeben. Aber der Urheber dieser Bemerkung, der sich dabei nur an die Gleichheit des Versmaßes beider Lieder hielt, wußte eben nicht, daß für das kurfürstliche Lied eine eigene Melodie vorhanden sei. U.

Codex von sehr gemischtem Inhalt, und zwar sind nach der gütigen Mittheilung des Herrn D. Heyse, welche ich genau abdrucken lasse, die darin zusammengestellten Stücke folgende:

Bl. 1—60. enthält er verschiedene theologische, mathematische, astronomische und andere Tractate, lateinisch, in gothischer Minuskelschrift etwa vom Ende des 14. Jahrhunderts; z. B.:

Compendium theologicae veritatis
Modus cantandi et intonandi
Ars praedicandi
Tabulae Richebach de motibus planetarum
Regulae pulcrae arismeticae
Modus mensurandi per Barchim Iacob cc
De possibilitate ecclipsis
De usu astralabii
De aureo numero et littera dominicali
De inveniendo anno embolismali . . .

Fol. 71. Missa S. Susannae; inc. „Kyrie eleison"
(Tenor, Altus, Discantus, Bassus et Quinta Vox)

Fol. 119. bis 166. verschiedene, meist fünfstimmige Psalmen und andere Gesänge, lateinisch, italienisch und französisch; wie es scheint, alle componirt von Gre. Trehou (Ps. 96. 117., Simeon's Gesang bei Lucas 2. Cap., Ps. 34. 23. 25. 84. 89. 118. ꝛc.); darunter auch das lateinische Tetrastichon:

Musarum dulces modulos quid spernis aselle?
Piscibus hoc mutis en placuisse vides.
Nam nisi dulce melos inter delphinos Arion
Cantasset, rapidis obrutus esset aquis,

gleichfalls von G. Trehou.

Fol. 167. Ad Illustrissimum Invictissimum ac Principem Ducem Casimir. Com. Pal. Rhen. Symphonia auctore Ioanne a Ruete Metensi 1586.
Anf.: Dirigatur domine oratio mea.

Fol. 174. Pfalzgraf Friedrich's Lied, comp. v. B. Amenreich 1576.

Fol. 178. Von Egidius Bassengius Leodiensis: „Dona Deos capiunt".

Fol. 185. Cantio harmonica in gratiam ac honorem Ill. Princ. et Dñi, Dñi Friderici Electoris Com. Pal., utriusque Bavariae Ducis composita per Christianum Hollandum Sacrae Caesareae Maiestatis musicum.
Anf.: „Sydere qui patrias fausto moderaris habenas".

Pag. 190. Fortissimi et veri belligeri exhortatio ex 10 cap. 2 Regum desumpta et in gratiam Ill. cc cc Ioannis Casimiri Pal. Rhen. etc. etc. in harmoniam sex vocum redacta et cantata a Nicolao Rosthio Vinariensi.

Pag. 197—257. Dñs vobiscum
Passio dñi nr̄i iħu χρι secundum M̄. „In illo tempore dixit iħus discipulis". — Passionsmusik, etwa im Jahr 1400 oder wenig früher, in gothischen Charakteren geschrieben, ohne Angabe des Componisten. Ist nur Canto fermo oder einstimmige Grundmelodie.

Welche von diesen Stücken in allgemein literarischer oder in theologischer, hymnologischer, musikalischer Beziehung einen besonderen Werth haben möchten, ist ohne Einsichtnahme des Codex selbst nicht zu sagen. Möglicherweise dürften in Betreff des Theologischen das Compendium theologicae veritatis und die Ars praedicandi interessant sein, in Betreff des Musikalischen die meist fünfstimmigen Psalmen und andere Gesänge Fol. 119—166., etwa auch die Passionsmusik am Schluß Fol. 197—257. Es genügt hier, auf die Handschrift und ihren so mannichfaltigen Inhalt aufmerksam gemacht zu haben; vielleicht sieht sich einmal ein deutscher Gelehrter dieselbe in Rom näher an, oder, was freilich weit erwünschter wäre, sie selbst kehrt wieder in ihr Vaterland zurück und wir haben dann in Heidelberg die bequemste Gelegenheit zu ihrer genaueren Prüfung.

2.

Erläuterungen der heiligen Schrift aus den Classikern.

Von **D. Friedrich Köster.**

Zweiter Artikel. Zum neuen Testament.

Zu Matth. 10, 16.

„Ich sende euch aus wie Schafe mitten unter den Wölfen" spricht der Herr zu den Jüngern, um ihre gefahrvolle Stellung erbitterten Feinden gegenüber zu bezeichnen. Das treffende Wort wird bei Herodot (4, 149.) sogar Ursache eines Eigennamens: ein Vater nennt seinen Sohn *Οἰόλυκος*, weil er ihn unter gefahrvollen Umständen hinterlasse, *ὄϊν ἐν λύκοις*.

Zu Matth. 11, 16—19.

Der Heiland vergleicht hier seine ungläubigen Zeitgenossen mit auf dem Markte spielenden Kindern, welche ihren Genossen vorwerfen, daß sie weder nach ihrer Pfeife tanzen, noch in ihre Todtenklage einstimmen wollen. Schon Wolf in curis erinnert hierbei an die äsopische Fabel von dem Fischer, der zu den Fischen sagt: wenn ich pfiff, wolltet ihr nicht tanzen. Auch König Cyrus (bei Herodot 1, 141.) spricht zu den Ioniern, weil sie sich nicht zeitig ihm ergeben hatten: als ich flötete, wolltet ihr nicht tanzen. Der Vergleichungspunkt liegt offenbar in einem eigensinnigen Widerstreben, und der Heiland will sagen: weder die ernste Predigt des Täufers, noch meine freundlich einladende wolltet ihr annehmen. Indessen bezieht Herr D. Meyer im Commentar die auffordernden Kinder auf die Juden, und die nicht wollenden auf den Täufer und Jesus. Seine Gründe sind folgende: 1) Es heiße bestimmt: *ὁμοία ἐστὶν ἡ γενεὰ αὕτη*. Allein bekanntlich wird dieses *ὅμοιος* in den Parabeln des Herrn oft (Matth. 13, 24. 45.) nicht auf das Hauptsubject, sondern auf einen Nebenpunkt bezogen. In unserer Stelle kann es also so gefaßt werden: es geht diesem Geschlechte, wie wenn Kinder

u. s. w. 2) Wenn das λέγουσι V. 18. 19. von den Juden gelte, so müsse das auch V. 16. der Fall sein. Allein dieß scheint nicht nothwendig, denn V. 16. ist die Parabel selbst, V. 18. 19. die Anwendung. 3) Wenn die flötenden und klagenden Kinder Jesum und den Täufer bedeuteten, so verlange die Reihenfolge, daß V. 18. Jesus voranstehe und der Täufer nachfolge. Auch das ist nicht nothwendig, da das vorhergehende ἐθρηνήσαμεν zunächst auf den Täufer führt. V. 18. 19. sind der Täufer und Jesus die Einladenden, die Juden aber die Widerspenstigen; es ist daher das Natürlichste, jene unter den einladenden Kindern zu verstehen, diese unter den Genossen (ἕτεροι). Den Schluß von V. 19. wird man am einfachsten so verstehen: „also wird die Weisheit gerechtfertigt von Seiten ihrer Schüler", d. h. die Weisheit bleibt Weisheit, mag man sie nun annehmen oder verwerfen. *Τέκνα* nämlich sind nach jüdischem Sprachgebrauch die Schüler eines Lehrers; und nicht ohne Ursache setzt der parallele Luc. 7, 35. hinzu: ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων.

Zu Matth. 15, 26.

Die Erzählung von der kananitischen Mutter, welche den Herrn um Heilung ihrer dämonisch kranken Tochter anfleht, ist besonders dadurch so rührend, daß Jesus, um ihrer Glaubensstärke einen schöneren Triumph zu bereiten, sie zuvor auf die Probe stellt mit der im Tone des starren jüdischen Particularismus gesprochenen Erwiderung: „es schickt sich nicht, daß man den Kindern das Brot nehme und werfe es vor die Hunde"; ich darf nicht die Juden, zu welchen ich zunächst gesandt bin, vernachlässigen, um den von den Juden verachteten Heiden zu helfen. Die Frau aber fährt fort: „Ja, Herr! denn auch die Hündlein essen von den Brosamen, die von ihrer Herren Tische fallen." Wie kommt sie zu diesem überraschenden denn? Einen Fingerzeig dazu bietet Xenoph. Cyrop. 8, 2, 4: „Cyrus pflegte seinen Dienern, wenn er sie ehren wollte, Speisen von seinem Tische zu senden, indem er dafür hielt, daß dieses ihnen, wie auch den Hunden, Anhänglichkeit (εὔνοιαν) einflöße." Hunde,

die treuesten Hausthiere, gewinnen ihre Herren dadurch lieb, wenn diese ihnen Brocken von ihrer Mahlzeit mittheilen. Diesen Erfahrungssatz wendet also die zärtliche Mutter zu ihrem Vortheile an. „Mag es sein, wie du sagst, so wiederhole ich eben darum meine Bitte; denn wie die Herren ihre Hunde durch Bissen von ihrer Mahlzeit zur Anhänglichkeit gewöhnen, so wirst auch Du mir, der Heidin, eine für Dich geringe Wohlthat nicht versagen, und ich werde Dir o! wie dankbar sein!" Da ruft ihr Jesus bewundernd zu: o Weib, dein Glaube ist groß!

Zu Matth. 23, 27.

Der Herr vergleicht in dieser Stelle die heuchlerischen Schriftgelehrten mit durch Kalk übertünchten Gräbern (*τάφοις κεκονιαμένοις*), welche auswendig hell scheinen, inwendig aber voller Todtengebeine sind, und Apgesch. 23, 3. nennt Paulus den Hohenpriester Anania, den er als solchen nicht kannte, *τοῖχον κεκονιαμένον*, einen Heuchler. Der Sprachgebrauch findet sich auch bei Julian. Cäs. S. 18., wo *κονιᾶν τὸν τοῖχον*, die Wand überweißen, so viel ist als rem suam fraude tegere.

Das Proömium zum Lucas-Evangelium.

Thucydides sagt Kap. 1, 22. seines Geschichtswerkes: er schreibe *ἀκριβείᾳ περὶ πάντων διεξελθών*, und Theophrast in der Vorrede seiner Charaktere: *παρατεθεαμένος ἐξ ἀκριβείας ὑπέλαβον συγγράψαι*, und Demosthenes (epist. 1, 1463.): *ἔδοξέ μοι ἐπιστολὴν πέμπειν, ὅσα τυγχάνω δι' ἐμπειρίαν καὶ τὸ παρακολουθῆναι τοῖς πράγμασιν εἰδώς*. Das sind deutliche Parallelen zu dem Proömium des Lucas-Evangeliums (Luc. 1, 1—4.) und sie beweisen, daß der Verfasser hier unabhängig geschrieben hat, im Stil und Ton der griechischen Classiker, während die folgende Geschichte selbst der hebraisirenden Gräcität getreu bleibt, welche er in seinen Quellen vorfand. Diese Quellen hatten also einen festen Typus, welchen man auch in der Leidensgeschichte beim Johannes wahrnimmt. Aber es liegt darin keine leere Rhetorik, denn wirklich liefert Lucas ein quellenmäßiges und sorgfältig abgerundetes Evangelium.

Die Bedeutung des Wortes πατρίς, Joh. 4, 44.

Diese Stelle hat den Auslegern viele Noth gemacht, wie auch Lücke sie für sehr schwierig erklärt. „Jesus ging von Samarien nach Galiläa; denn er selbst bezeugte, daß ein Prophet in seinem eigenen Vaterlande keine Ehre hat.“ Darum, so scheint es, hätte er eben nicht nach Galiläa gehen sollen. Zur Lösung dieser Schwierigkeit hat man sogar das Unglaubliche behauptet, daß γὰρ hier obgleich bedeute (Kuinoel). Lücke hilft sich durch die Annahme, daß Judäa Jesu Vaterland sei, weil er in Bethlehem geboren worden. Allein der zufällige Geburtsort kann nicht Vaterland heißen; dieß ist vielmehr das Land, wo Jemandes Eltern wohnen, und dem er selbst als Bürger angehört. Jesus heißt immer der Prophet aus Nazareth, der Galiläer (Matth. 21, 11. 26, 69.). Das Richtige gibt schon Wolf ad h. l.; er sagt, durch ἰδίᾳ werde Nazareth unterschieden von dem übrigen Galiläa; und auch D. Meyer übersetzt Luc. 4, 24. πατρὶς durch Vaterstadt. Der rechte Grund dieser Annahme ist aber, daß das Wort im neuen Testament nie etwas Anderes als Vaterstadt bedeutet. Ob es bei den Classikern jemals in der Bedeutung Vaterland vorkomme, muß ich bezweifeln, wenigstens in der in Schleußner's Lexikon dafür angeführten Stelle Euripid. Phöniss. 401. und 986. ist es deutlich die Stadt Theben. Xenophon im Hiero 4, 3. und 5, 4. erwähnt zu der πατρὶς ausdrücklich die πολῖται, und vom Josephus sagt Schleußner selbst, er gebrauche das Wort centies von der Vaterstadt. Etwas Anderes ist es, wenn Homer es adjectivisch gebraucht: ἑὴν ἐς πατρίδα γαῖαν. Die Ausleger scheinen durch das lateinische patria verleitet zu sein, πατρὶς ebenso zu verstehen. Im neuen Testament kommt es vor Matth. 13, 54. 57., Marc. 6, 1. 4., Luc. 4, 23. 24. und Joh. 4, 44., bei Gelegenheit des Sprichworts: ein Prophet gilt nichts in seiner Vaterstadt. Matth. 13, 54. kommt Jesus in seine πατρὶς und lehrte sie in ihrer Synagoge (Luther unrichtig: in ihren Schulen); und es wird hervorgehoben, daß da (in Nazareth) seine Eltern, Brüder und Schwestern wohnten. Marc. 6.

aber fügt zu ἐν τῇ πατρίδι hinzu καὶ ἐν τοῖς συγγενέσι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, zu deutlicher Bezeichnung der Vaterstadt. Anders verhält es sich mit Matth. 9, 1., wo Kapernaum nicht πατρίς, sondern ἰδία πόλις Jesu heißt, weil er nämlich, nach Marc. 2, 1., daselbst ein Haus (οἰκία) als Absteigequartier hatte. Noch findet sich πατρὶς Hebr. 11, 14. und auch hier ist es offenbar, nach V. 16., eine πόλις, nämlich das himmlische Jerusalem. Nun auf Joh. 4, 44. zurückzukommen, so fragt Lücke: Was berechtigt uns, Nazareth und Galiläa so einander entgegen zu setzen? Dazu berechtigt uns aber erstlich die ἰδία πατρίς, die besondere Vaterstadt, im Gegensatze zu dem Lande, und sodann das ἀπῆλθεν εἰς τὴν Γαλιλ. Nämlich: statt, wie zu erwarten war, nach seiner Vaterstadt Nazareth zu gehen, bog er ab nach Galiläa überhaupt, wie denn im Folgenden die galiläischen Städte Kana und Kapernaum ausdrücklich erwähnt werden. Das ἐμαρτύρησε γὰρ hat keine plusquamperfectische Bedeutung (Lücke), sondern die gewöhnliche: er bezeugte (nämlich seinen Jüngern, indem er diesen Weg antrat), daß ein Prophet in seiner eigenen Vaterstadt (wo die Leute ihn als Knaben u. s. w. gekannt haben) keine Anerkennung findet. Im Vaterlande könnte das schon eher geschehen. Uebrigens gebraucht Jesus das Sprichwort bei den Synoptikern in Nazareth selbst, während es im Johannes, bei einer anderen Veranlassung, das Motiv ist, nicht nach Nazareth zu gehen.

Zu Joh. 8, 25.

Auf die Frage der Juden: wer bist du? antwortet Jesus: τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν, und es fragt sich nun, wie das τὴν ἀρχὴν aufzufassen sei. Darüber aber werden die griechischen Classiker Auskunft geben müssen, bei denen der adverbiale Gebrauch dieser Formel häufig vorkommt. Ursprünglich bedeutet sie nichts Anderes als zu Anfang, anfangs. Dieses würde in Hinsicht auf die Reihenfolge so viel als erstens, zuerst, initio sein, und folgeweise: der Hauptsache nach, principaliter, ante omnia. Sofern aber der Anfang den Fortgang bedingt,

kann es so viel sein als ἀρχῆθεν (Herodot 5, 18.), von Anfang an, und daher *durchaus*. So sagt Herodot 1, 9: τὴν ἀρχὴν (durchweg) werde ich es so einrichten, daß sie nichts merkt; und auch Xenophon Cyrop. 1, 2, 3. und 8, 3, 1. gebraucht τὴν ἀρχὴν für prorsus, omnino. Ferner Herodot 3, 39: Kambyses meinte, dem Freunde angenehmer zu sein, wenn er das Genommene zurückgäbe, als wenn er *überhaupt* nichts nähme. Dagegen ist Herodot 1, 128. die Bedeutung *anfangs* durch den Context gegeben: „ich weiß nicht, auf welche Weise zuerst (ἀρχήν), am Ende aber (τέλος) geschah es also." Und ebenso gebrauchen es die LXX. für das hebräische בַּתְּחִלָּה, z. B. 1 Mos. 41, 21. 43, 18. Man könnte nun (mit *Wolf*, *Lücke* u. A.) die Bedeutung prorsus, omnino vorziehen; allein dazu liegt im Contexte kein rechter Grund, selbst wenn man aus dem omnino ein certissime macht. Man sieht nicht, was den Heiland zu einem „allerdings oder durchaus bin ich" veranlassen konnte. Vorzuziehen scheint daher nach hebräischem Sprachgebrauche die Uebersetzung: *zuerst*, oder: vor allen Dingen, *hauptsächlich*. Auf die Frage, *wer* er sei, erwidert Jesus, *was*, welches Wesens er sei. Als wollte er sagen: Ich bin zwar Mehreres, Prophet, Wunderthäter, Messias, aber *zuerst* dasjenige, was ich (nicht bloß durch die That bewiesen habe, sondern) *auch* (καί) *jetzt* zu euch rede (λαλῶ, nicht ἐλάλησα). Er bezieht sich hiermit auf etwas so eben Gesagtes, nämlich V. 23: ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Sein *überweltliches Dasein* (welches er auch gleich nachher, V. 58., behauptet) erklärt er für die Hauptsache seines Wesens; und dieses Erstens sagt so viel, daß es keines Zweitens bedurfte. Luther's Uebersetzung: *erstlich*, wäre somit die richtige.

Zu Matth. 28, 8.

Von den Frauen, welche am Grabe des Herrn die Botschaft der Engel von seiner Auferstehung vernommen hatten, heißt es hier: sie gingen aus dem Grabe μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης (Marc. 16, 8. mit Zittern und Bestürzung). Die Furcht hatte ihren Grund nicht bloß in der Engelerscheinung, sondern vor-

nehmlich in der psychologischen Erfahrung, daß beim Empfange einer unerwarteten frohen Nachricht leicht der Zweifel sich einfindet, ob sie auch zuverlässig sei, und die Furcht, daß man sich getäuscht habe. So waren auch die Jünger, als sie den Auferstandenen zuerst sahen, ἀπιστοῦντες ἀπὸ τῆς χαρᾶς, Luc. 24, 41. Dieselbe Erfahrung machte der junge Hannibal, als er ein Orakel von seinen künftigen Thaten laeto pavore vernahm, Sil. Ital. Punic. 3, 214. Und bei Ovid Metam. 9, 790. werden die sich Freuenden ermuthigt mit dem Worte: nec timida gaudete fide! Auch Pygmalion Ovid Met. 10, 287. timide gaudet fallique veretur.

Zu 1 Kor. 4, 2.

Xenophon sagt im Hiero 6, 11: „Die Tyrannen haben Wächter um Lohn, gleich den Schnittern (welche sich nämlich an den Meistbietenden verdingen). Wächter aber muß man zu nichts so sehr (μηδὲν οὕτω) anhalten, als zur Treue πιστοὺς εἶναι); es ist jedoch viel schwerer, nur einen treuen Wächter zu finden, zumal wenn sie die Schätze des Tyrannen bewachen sollen, als eine Menge von Arbeitern.“ Die Treue ist also die Haupteigenschaft des Wächters. Paulus sagt 1 Kor. 4, 2. dasselbe von den Haushaltern. Zwar hat Luther nicht genau übersetzt: nun sucht man nicht mehr an den Haushaltern, denn daß sie treu erfunden werden (also nur dieses). Denn ὃ δὲ λοιπὸν darf nicht so gefaßt werden: es ist vielmehr nur Abschluß der bisherigen Betrachtung (übrigens aber). Es gibt noch andere gute Eigenschaften des Haushalters, z. B. Klugheit, Wachsamkeit, Eifer; aber allerdings hebt auch Paulus die Treue als ein Haupterequisit des Haushalters hervor. — Die Wächter, welche nach Xenophon bloß auf Lohn sehen, erinnern an den Miethling, dem die Schaafe nicht eigen gehören (Joh. 10, 12.), und die Seltenheit treuer Haushalter an das Wort des Herrn Luc. 12, 42: τίς ἄρα ἐστὶν κ. τ. λ., d. h. wo ist doch ein solcher verständiger und treuer Haushalter zu finden (wie selten ist er!).

Zu 2 Kor. 11, 20 ff.

Der Apostel tadelt es, daß bei den gemeinschaftlichen Liebesmahlzeiten (Agapen), welche der Abendmahlsfeier vorangingen, zu Korinth jeder Einzelne seine mitgebrachten Speisen für sich verzehre. Denn indem nun der Eine hungrig bleibe, während der Andere Ueberfluß habe (auch an Wein, μεθύει), so werde der Dürftigere beschämt, und das widerstreite der brüderlichen Gemeinschaft. Wer schmausen wolle, könne das ja nach Belieben zu Hause thun. Unter Hinweisung auf die hohe Feierlichkeit des Herrnmahles fordert er deßhalb V. 33., daß der Reichere seinen Vorrath mit dem Aermeren theilen solle. Dieselbige Anordnung trifft unter ganz ähnlichen Verhältnissen Sokrates, nach Xenophon Memorab. 3, 14. Bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten (συσσίτια) seiner Freunde bemerkte er, daß die Aermeren wenige, die Reichen viele Speisen mitbrachten. Er befahl daher dem Aufwärter, das Wenige zusammenzulegen und an alle Gäste zu vertheilen. Hiedurch wurden nämlich die Reichen genöthigt, ihre größeren Portionen ebenfalls zur Vertheilung herzugeben; und da auf diese Art Alle das Gleiche erhielten, so unterließen die Reichen, mit ihrem Ueberflusse zu prunken. In beiden Fällen wird zarte Rücksicht auf die ärmeren Genossen, zur Erhaltung der geselligen Eintracht, und zugleich einfache Diät empfohlen. Auch bei der Collecte für die Christen in Jerusalem ging St. Paulus von dem Grundsatze aus, daß der Wohlhabende dem Dürftigen mittheilen müsse, ὅπως γένηται ἰσότης, 2 Kor. 8, 14.

Zu 1 Tim. 3, 5.

Wenn Paulus hier sagt: „wer seinem eignen Hause nicht vorzustehen weiß, wie kann der die Gemeinde Gottes versorgen?“ so geht er von der Erwägung aus, daß Hausregiment und Kirchenregiment gleichartige sind, nur durch den Umfang der Geschäfte verschieden. Es kommt auf die innere Tüchtigkeit an; denn „wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Größten treu“, Luc. 16, 10. Dazu stimmt ein Wort bei Tacitus Agric. 19:

suam domum regere haud minus arduum quam provinciam. Eine ernste Erinnerung für kirchliche Vorgesetzte!

Zu Jac. 1, 5. und 2, 10.

Jac. 1, 5. heißt es: „Gott gibt Allen ἁπλῶς (einfach, ohne eigennützige Absichten, aus reiner Güte) und wirft (seine Gaben) Niemanden vor (μὴ ὀνειδίζει, als ob er dafür eine Vergeltung erwartete). Den Ursprung dieses Sprachgebrauchs von ὀνειδίζειν zeigt Demosth. de Cor. pag. 316: Anderen seine Wohlthaten vorzuhalten, μικροῦ δεῖν ὅμοιόν ἐστι τῷ ὀνειδίζειν, es ist beinahe so viel, als ob man ihn ausschelte, nämlich daß er so undankbar sei. Und erläuternd sagt Plutarch de auditione, 33: πᾶσα ὀνειδιζομένη χάρις ἐπαχθὴς καὶ ἄχαρις: jede Gunst, die man dem Empfänger vorwirft, ist lästig und unliebsam, indem Letzterer dadurch ein Sclave des Gebers zu werden fürchten muß.

Wenn Jac. 2, 10. über die Befolgung der Gesetze urtheilt: wer das ganze Gesetz hält, aber es in einem Punkte (ἐν ἑνί) übertritt, der verletzt das ganze (denn dieses verstattet keine Ausnahme), so wird dieser Grundsatz bei Livius histor. 34, 3. auf den Gesetzgeber angewendet: unam tollendo legem ceterae infirmantur.

Zu 1 Petr. 1, 12.

Der Apostel erklärt, daß die Propheten οὐχ ἑαυτοῖς, sondern der Nachwelt mit ihren Weissagungen dienten (διηκόνουν), insofern, was sie selbst nur dunkel schaueten (wie Bileam 4 Mos. 24, 17. den Stern aus Jacob nur in der Ferne schimmern sieht), den Nachkommen durch den Erfolg klar wurde. So urtheilten, der Natur der Sache nach, auch die Griechen und Römer von ihren Sehern. „Dichter und Weissager", sagt Plato in der Apologie des Sokrates S. 31., „wissen in ihrem Enthusiasmus nichts von den vielen schönen Dingen, welche sie erzählen." Xenophon Sympos. 4, 5: „Die Seher verkündigen für Andere, was sie für sich selbst nicht schauen." Claudian 26, 452:

> O semper tacitae sortes ambage maligna,
> Eventuque patens et nescia vatibus ipsis
> Veri sera fides!

Die Präposition κατὰ im Gegensatze zu ὑπέρ.

Wie es Röm. 8, 31. lautet: εἰ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν; so 2 Kor. 13, 8: wir können nichts κατὰ τῆς ἀληθείας, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς ἀληθείας. Der Sprachgebrauch ist selten, aber doch gut griechisch. Demosthenes Epist. 2, 1409: „scharf (δεινός) bin ich οὐ καθ' ὑμῶν, ἀλλ' ὑπὲρ ὑμῶν." In dieser Verbindung bezeichnet nämlich κατὰ die Bewegung zum Angriff (auf Jemanden herab, also wider ihn), ὑπὲρ das Schweben über Jemanden, zum Schutze (also für ihn). Vgl. Winer, Grammat. Ausg. 3. Seite 327.

Gemischter Wein.

Von den meisten Auslegern (auch von Gesenius im Wörterbuche) werden die Wörter מֶסֶךְ und מִמְסָךְ erklärt durch Würzwein, durch Gewürze verstärkter Wein: es fehlt aber die Begründung dieser Annahme; und ich muß sehr zweifeln, ob sie die richtige sei. Die Alten tranken bekanntlich den Wein in der Regel mit Wasser vermischt, wie noch jetzt die meisten Bewohner südlicher Länder. Schon das heißere Klima nöthigte dazu, noch mehr aber die Schärfe des Weins, welchen Griechen und Römer in ausgepichten Schläuchen (vgl. die ἀσκοπυτίνη, Judith 10, 6.) und in der Rauchkammer aufbewahrten. Hesiodus Ἔ. καὶ ἡμ. 2, 594. empfiehlt daher, zu 1 Theile Wein 3 Theile Wasser zu geben, und Anakreon (νζ, 4. der Fischer'schen Ausgabe) sagt: der Mäßige gieße zu 5 Theilen Wein 10 Theile Wasser. Ungemischten Wein zu trinken, galt als das Zeichen eines Trunkenbolds, wie denn Herodot 6, 8. ausdrücklich hervorhebt, daß nur die barbarischen Skythen solchen Wein tränken. Die Römer in den Zeiten der Republik enthielten sich ebenfalls des reinen Weins (merum); und erst in der Kaiserzeit wurde dieser Mißbrauch herrschend: Plinius z. B. in der nat. historia gedenkt keiner Beimischung von Wasser. Nicht anders als in jener früheren Zeit war es ohne Zweifel bei den alten Hebräern; und das Verbum מסך mit seinen Derivaten wird also, wo nicht ausdrücklich ein Anderes gesagt wird, auf das Vermischen des Weins mit Wasser zu beziehen sein. Wenn Sprüchw. Salom.

9, 2. 5. die Weisheit zu ihrem Mahle einladet und spricht, sie habe ihren Wein gemischt, so ist damit doch schwerlich die Zuthat von Gewürzen und berauschenden Ingredienzien gemeint. Auch Sprüchw. 23, 30. steht מִמְסָךְ, Mischwein, in einfacher Parallele mit יַיִן: nichts nöthigt uns also, an Würzwein zu denken. Selbst die Helden im Weinmischen (Jes. 5, 22: מְסֹךְ שֵׁכָר mögen viel Wein getrunken haben, aber nicht gerade Würzwein: im Parallelismus steht שְׁתוֹת יַיִן, wobei zu bemerken, daß שֵׁכָר an sich gar nicht ein besonders starker, berauschender Wein ist, sondern ein Getränk, welches statt aus Weintrauben aus anderen Vegetabilien, namentlich aus Palmdatteln, Obst u. s. w., gewonnen wurde. Möglich, daß auch eine Art Bier dazu gehörte; denn da die Aegypter nach Herodot 2, 77. Gerstensaft tranken (οἴνῳ ἐκ κριθέων πεποιημένῳ), wird dieser wohl auch den Hebräern nicht unbekannt geblieben sein. Zwar ist der Mischwein (מֶסֶךְ), welchen nach Psalm 75, 9. Jehova den Gottlosen darreicht, ein gährender und brausender (חָמַר), und auch Psalm 60, 5., Jes. 51, 17. 22. gibt Jehova einen Becher des Taumels seinen Feinden zu trinken; aber dieses ist nur Wirkung des göttlichen Zornes. Selbst im Hohenliede 8, 2 ist יֵין הָרֶקַח nicht ein gewürzter Wein (dieser würde für das Hirtenmädchen schlecht passen), sondern ein duftender; denn רֶקַח ist nicht Gewürz, sondern Wohlriechendes, z. B. Salbe, wie auch im folgenden Gliede der Most der Granatäpfel genannt wird. Erst in der späteren üppigen Römerzeit kommt Wein mit starken Gewürzen vor, z. B. mit Myrrhen (Plinius nat. hist. 14, 15., welcher auch 14, 6. empfiehlt, ganz alten Wein mit Wasser zu mildern). Solchen Myrrhenwein bot man zur Betäubung des Schmerzes dem Heilande am Kreuze; er wollte ihn aber nicht nehmen (Marc. 15, 23.). Sonst kommt im neuen Testament kein Würzwein vor; denn Offenb. Joh. 14, 10. 18, 3. ist nur in prophetischer Sprache von dem Zornweine Gottes die Rede. Der Apostel tadelt 1 Tim. 3, 8. bloß das Uebermaaß (πολλῷ οἴνῳ). Wenn er 1 Tim. 5, 23. dem Timotheus räth, nicht mehr Wasser zu trinken, sondern um seiner Magenschwäche willen ein wenig Wein zu gebrauchen, so scheint

auch hier die Meinung zu sein: trinke nicht mehr bloßes Wasser, sondern nimm ein wenig Wein dazu. Vgl. übrigens meine Erläuterungen, S. 193.

Zwei botanische Bemerkungen.

Nach Plinius nat. hist. 13, 6. waren die schönsten Palmen, welche es gab, die von Judäa, und namentlich aus der Gegend um Jericho. Besonders rühmt er 13, 9. eine hohe und schlanke Gattung von Palmen, deren Datteln nach 14, 19. von vorzüglicher Güte seien. Diese hießen bei den Juden chydaeae. Er sagt 13, 9: Iudaea chydaeas appellavit, gens contumelia numinum insignis. Wir bemerken in diesen Worten beiläufig den Ausfall des Römers auf den alttestamentlichen Monotheismus. In dem chydaea aber scheint mir das hebräische קַיִץ enthalten zu sein, dessen chaldäische Form קיט Daniel 2, 35. vorkommt. Das Wort muß eine bestimmte Frucht anzeigen, weil es 2 Sam. 16, 1. neben dem Wein und Jerem. 40, 10. zwischen Wein und Oel genannt wird. Gesenius vermuthet Feigen, aber ohne einen Grund der Vermuthung anzugeben. Waren es die besten Datteln des Landes, so verdienten sie einen Platz unter den edelsten Producten Judäa's.

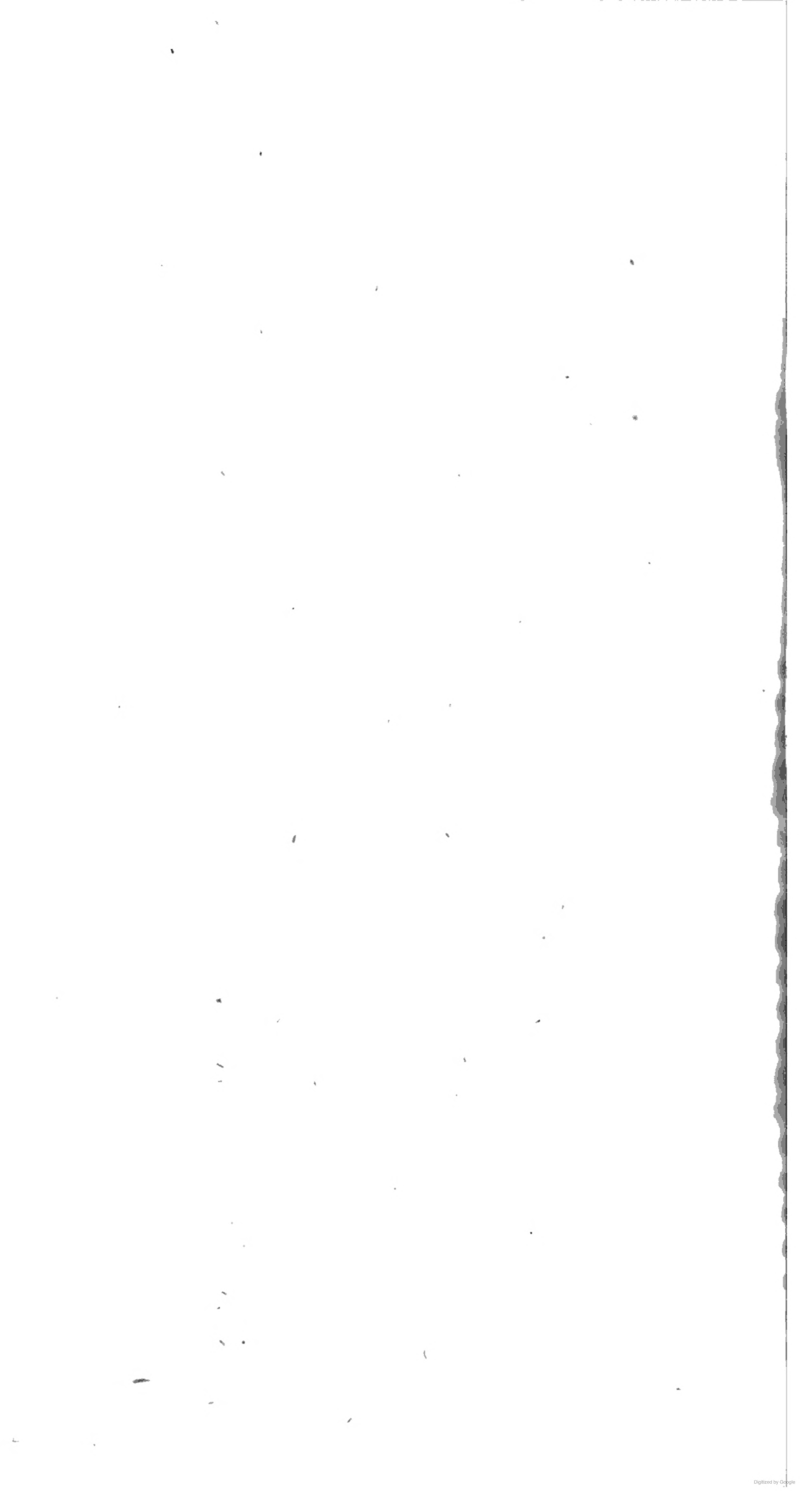
Die Lilien auf dem Felde (*κρίνα τοῦ ἀγροῦ*), deren Herrlichkeit der Herr Matth. 6, 28. erwähnt, lassen sich vielleicht näher bestimmen aus Plinius nat. hist. 21, 11., wo er *κρίνον* als eine Species der Gattung Lilie aufführt, welche am schönsten in Judäa und dessen Nachbarschaft gedeihe: rubens lilium, quod Graeci *κρίνον* vocant, et florem *κυνόῤῥοδον*, laudatissimum in Antiochia, Laodicea et Phaselide (der Stadt, welche von Herodes des Großen Sohn Phasael den Namen führte).

Ein Beweis der göttlichen Fürsehung.

Einen schönen und frommen Gedanken legt Sokrates bei Xenophon Mem. 1, 4, 15. dem Aristodemus in den Mund: „Glauben werde ich, daß die Götter sich um die Menschen bekümmern, wenn sie ihnen Abgesandte schicken, die ihnen rathen, was zu thun sei.“ Sokrates erinnert ihn nicht bloß an die

Orakel und Vorzeichen (*τέρατα*), sondern auch an die Stin
des Gewissens. Vgl. Buch 4. Cap. 3. So weist auch Pai
hin auf das *γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερὸν* in der Stimme
Gewissens, Röm. 1, 20. 2, 15., und der Hebräerbrief 1, 1
auf die Offenbarung durch die Propheten und zuletzt durch se
Sohn, sowie auf den Beistand der Engel, um zu erhärten,
Gott sich der Menschen annehme, für sie sorge.

Recensionen.



1.

Georg Calixtus und seine Zeit. — Von D. Ernst Ludwig Theodor Henke, ord. Prof. der Theologie zu Marburg. Zweiter Band. Erste Abtheilung, 236 SS. Halle 1856. Zweite Abtheilung, 319 SS. Halle 1860.

Bereits im Jahrgang 1856. Heft 3. dieser Zeitschrift haben wir über den ersten Band des vorliegenden Werkes Bericht erstattet. Der langerwarteten Vollendung desselben werden gewiß alle Freunde gründlicher kirchenhistorischer Forschung sich ebenso freuen, wie der Referent. Die Wissenschaft kann es dem Herrn Verfasser in der That nicht genug Dank wissen, daß er mit seltener Ausdauer seine gelehrte Muße einem zwar in höherem Sinne überaus lohnenden, aber zugleich nicht wenig mühsamen und in vielen Partien äußerst trockenen und für das Gemüth unerquicklichen Stoff bis zu Ende gewidmet erhalten hat. Dazu kommt, daß der Verfasser zu den Gelehrten zählt, welche sich ihre Aufgabe nicht leicht zu machen pflegen. Wir haben darüber schon früher geredet. Daher genügt es, hervorzuheben, daß das, was wir dem ersten Band in Beziehung auf Beschaffung und kritische Ausbeutung eines umfassenden Quellenmaterials, Anlage des Werkes im Großen und Ganzen, wie Ausführung im Einzelnen nachzurühmen hatten, auch gilt von den beiden Abtheilungen des zweiten Bandes. Nur hat laut der Vorrede die letzte dieser beiden Abtheilungen kürzer zusammengefaßt werden müssen, als nach den vorhandenen Hülfsmitteln und nach der relativen Wichtigkeit dieses Abschnitts gerechtfertigt war. Wir gestehen, daß wir diese Verkürzung als eine Einbuße im Interesse

der Wissenschaft bedauern, und zwar besonders weil wir davon Partien betroffen sehen, welche zu den anziehendsten und fruchtbringendsten des Buches gehören. Wir meinen die Zeichnung des Allgemeinen, der politischen, kirchlichen und Culturzustände des 17. Jahrhunderts, über welche schwerlich einer der heutigen Gelehrten mit mehr Sachkunde zu berichten weiß, als der Verfasser. Indessen auch so gebührt dem Buche sicher das Lob, seine Aufgabe in einem Umfang gelöst zu haben, wie sie kaum in einer der heutigen kirchenhistorischen Monographien mit ähnlichem Titel in Angriff genommen worden ist.

Der zweite Band nimmt den Faden der Erzählung auf im Jahre 1635 und führt ihn fort bis zu Calixt's Lebensende am 19. März 1656. Die Anlage ist die gleiche geblieben, wie im ersten Band, d. h. mit der Schilderung der allgemeinen Zustände Deutschlands wird begonnen, von da zu denjenigen der Kirche in ihrer dreifachen confessionellen Gruppirung übergegangen, an diese die Darstellung der wichtigsten Vorkommenheiten in den braunschweigischen Landen angereiht und von da erst zu dem eigentlich biographischen Thema fortgeschritten. Wir folgen in unserer Anzeige dem Gang, den das Buch selber nimmt, müssen jedoch sowohl der Natur der Sache nach, als in Rücksicht auf den uns zugemessenen Raum darauf verzichten, aus dem ungemein reichen Inhalt und der Fülle wahrhaft mikroskopischen Details alles Interessantere und Wichtigere auch nur kurz anzudeuten.

Schon der erste Band hatte ergreifende Schilderungen des äußeren Elends geliefert, welches der dreißigjährige Krieg über Deutschland und seit 1625 besonders auch über die braunschweigischen Lande gebracht hatte. Der zweite Band blickt nun auf den Fortgang jenes Krieges unter dem Prädominiren von Frankreich und Schweden, auf den Prager Frieden 1635, sowie den endlichen Abschluß des Westphälischen Friedens. Der Verfasser verweilt in diesem Abschnitt vornehmlich bei dem inneren Elend, unter welchem die deutschen Bevölkerungen um diese Zeit seufzten. Erschütternd ist der Zug einer Zerdrücktheit und Entmuthigung an dem Volk, wie sie niemals vorher da war und seitdem nie-

mals ganz wieder überwunden ist. „Zu der Leitung seiner auswärtigen Angelegenheiten, deren Ertrag die dreißigjährige Kriegsnoth war, mit ihr die Zerstörung der Zucht und Sitte, die Alltäglichkeit der Verbrechen und die Gleichgültigkeit dagegen, die Uebung im Erkaufen des Augenblicks um jeden Preis, also in Ehrlosigkeit, war hier in der Verwaltung des Inneren das würdige Gegenstück die Art, wie man nach mancherlei früherem Wechsel erst in dieser und nur in dieser Zeit den jetzt „säcularisirten“ Hexenproceß im Großen und massenweise über die Bevölkerungen der Länder ergehen ließ.“ Es ist ergreifend, wie der Verfasser einen der seltenen Männer, welchen der Schmerz über die Noth des Volkes verzehrte, Friedrich von Spee, über den Aberglauben, vermöge dessen man in Gottes Schöpfung weniger einen Schauplatz seiner Gnadenwirkungen, als einen Tummelplatz wüster heilloser Spukgeister erblickte, reden läßt: Incredibilis vulgi apud Germanos et maxime (quod pudet dicere) apud catholicos superstitio . . . . Nihil iam amplius Deus facit aut natura, sed sagae omnia. Unde impetu omnes clamant, ut igitur inquirat magistratus in sagas, quas non nisi ipsis suis linguis tot fecerunt. Mandant ergo principes suis iudicibus et consiliariis, ut incipiant in sagas procedere etc. Zu den nicht minder dunklen Zügen der Charakteristik des Zeitalters gehört die Junker- und Soldatenroheit, welche der lange Krieg auf die lutherischen Universitäten gebracht und sie dort zur beherrschenden Tradition und zum weit nachwirkenden Jugendideal auch der künftigen lutherischen Geistlichen und Lehrer gemacht hatte. Die herrschende Theologie war gegen diese Uebel ohne eingreifenden Einfluß, indem sie eine christliche Ethik unausgebildet ließ und die Aussagen der Ehre und des Gewissens nicht genug anzuerkennen und zu pflegen, bisweilen nur als Pelagianismus abzulehnen vermochte. Wie das Henke'sche Werk überhaupt als ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des deutschen Universitätswesens zu betrachten ist, so findet der, welcher über die damaligen Zustände der akademischen Jugend, die verkehrten Begriffe von „Reputation“ im Zusammenhang der Junker- und Soldatenmoral, den scheuslichen Pennalismus, die

Rauf- und Trunksucht u. dgl. sich genauer zu unterrichten wünsch
darüber, sowie über die Klagen aus dem Munde eines Jo
Gerhard, Balth. Schuppius, Joh. Matth. Meyfa
und Joh. Crocius S. 18. 19. 199. der ersten Abtheilu
reichliche Nachweisungen.

Nur kurz führt der Verfasser an den Haupterscheinung
innerhalb der katholischen Kirche vorüber, nämlich der Stell
des Papstthums, der Jesuiten, der Protestation der Curie geg
den Westphälischen Frieden, den Anfängen des Jansenismus, de
Stiftung der Propaganda, den katholischen Bestrebungen
Reconciliation der Abgefallenen, den Uebertritten von Gelehrt
wie Besold und Luc. Holste, der Königin Christine von Schwed
des Herzogs Joh. Friedrich von Braunschweig, des Landgra
Ernst von Hessen. Eingehender wird von der evangelischen Kir
gehandelt. Auch jetzt herrscht unter den Reformirten, beson
außerhalb Deutschlands, mehr Zucht und Sitte, in inner
Streitigkeiten mehr Anstand und gegenseitige Anerkennung, me
Verlangen nach Kirchenfrieden, als in den „steinernen Her
der Lutheraner" (I, 32.). „In der liederreichen Kirche des lu
rischen Deutschlands äußerte sich die Freude über das Evang
von der Sündenvergebung oft mehr in Gesängen als in Ha
lungen; der dankbare Jubel über den zerrissenen Schuldbr
verweilte leichter bei sich selbst als bei ferneren Anstrengun
die weniger vergeistigte Sacramentslehre zuversichtlicher bei d
leiblichen Genuß als bei der sonstigen Nachfolge Christi;
geringere Aufmerksamkeit darauf, ob man erwählt sei oder nic
schloß auch eine geringere Wachsamkeit und einen gewissen Q
tismus ein, ein allzu deutsches Geringfügigfinden der äuße
Bethätigungen, als wären es nur „Werke", und mehr Be
willigkeit, im äußeren Leben durch Andere über sich verfügen
die Mühen der eigenen Entscheidung in Theorie und Praxis
abnehmen zu lassen, als englischen und schottischen, schweizerisch
und französischen Protestanten geläufig war. Desto leicht
konnte bei einer so tiefen Kluft zwischen Erkenntniß und Lebe
das letztere, leer gelassen und preisgegeben, durch beliebig ander
als christliche Einflüsse bestimmt und ausgefüllt werden; nur b

der allgemeinen Hyperpositivität und Entwöhnung vom Eigenen, Ursprünglichen und Selbsterlebten auch wieder nicht von Innen heraus, sondern wie sonst in gelehrtem Aneignungstalent oder träger Subordination gegen das Fremde und Gegebene, Vorgedachte und Vorgemachte" (I, 17.). „Mit Ausnahme Weniger, wie Joh. Arndt, Joh. Val. Andreä, Meyfart, Schuppius, ist die evangelische Theologie Deutschlands um das Wohl und Wehe ihres Volkes, obwohl in manchen ihrer Vertreter daran nichts weniger als unbetheiligt, fast unbekümmert und vertieft sich noch immer am meisten in sich selbst, aber auch hier nicht eigentlich lernbegierig und productiv, sondern vornehmlich gerichtet auf eine pietätsvolle und entschlossene conservative Defension für ihre schon feste Tradition als für ein heilsames und unverbrüchliches Gesetz" (I, 21.). Die große Mehrzahl der evangelischen, besonders der eifrig lutherischen Theologen Deutschlands „ließen sich auch nach Abschluß des Westphälischen Friedens noch nicht gesagt sein, was die Leiden des Krieges und nun auch die Vorzüge und Mängel des Friedens so eindringlich verkündigten, daß von der Heilung der Risse der Gemeinschaft, nicht vom Offenhalten und Weiterreißen derselben, die bessere Zeit der Kirche, das Wachsen an Liebe und Frieden in jedem Sinn zu erwarten sei. Vielmehr gerade weil sich das Verlangen nach Frieden hinter so schlimmen Früchten des Unfriedens so heftig im deutschen Volke regte, hielten sie es nun für gewissenhafte Entschiedenheit im Verfechten eines anvertrauten Gutes und im Reinerhalten einer kirchlichen Gemeinschaft, sich dem zu widersetzen" (II, 10.). Es ist eine bekannte Thatsache, wie heftig das lutherische Kursachsen der Gleichstellung der Reformirten mit den Lutheranern von jeher und noch im Westphälischen Frieden widerstrebt hatte. Mit Recht zieht aber der Verfasser auch die Mitwirkung der Theologen zu diesem Werke des Unfriedens ans Licht. „Wie einst der wittenberger Theolog Aegidius Hunnius den fürstlichen Administrator von Kursachsen auf den Reichstag zu Regensburg begleitet und dort durch ein Gutachten von Vereinigung der protestantischen Stände Deutschlands zurückgehalten hatte, wie dann fast die ganze erste Hälfte des

17. Jahrhunderts hindurch Hoë von Hoënegg im österreichischen Solde[a]) den Kurfürsten Johann Georg I. von den Reformirten fern gehalten hatte, so hatte im Jahr 1648 Hoë's Nachfolger, Jacob Weller, die Protestation gegen Gleichstellung der Reformirten concipirt, durch welche der fast schon abgeschlossene Friede beinahe noch gestört worden wäre, wie dasselbe vielleicht auch von Abraham Calovius bei den Schweden versucht ward; und als dieß nicht mehr gelang, ließ sich Kursachsen dennoch in dem geistlichen Widerwillen gegen die Union mit den deutschen Mitprotestanten festhalten und sprach dieß noch 1649 in der neuen Verwahrung aus, in welcher es gegen den Gebrauch des Namens „Augsburgische Confessionsverwandte" für alle Evangelischen protestirte, obwohl die Reformirten zur Augsburgischen Confession sich bekannten und darum auf diese Bezeichnung Anspruch machten" (II, 12.). Demgemäß nun auch unter den lutherischen Theologen ein fortdauerndes Scheelsehen auf die Annäherung der Reformirten, ein eifersüchtiges Forthadern nach dem Verlust der Superiorität, der durch die politischen Tractate herbeigeführt worden war. Erst von hier an wird auch das Wort Synkretismus zum Ausdruck der Verdächtigung gegen den ganzen Frieden mit den Reformirten, welchen die Staatsmänner und nicht die Theologen gewollt, sowie des Vorwurfs gegen die Minderzahl lutherischer Theologen, welche es über sich gewinnen konnten, diesen Frieden mitzubefördern, anstatt zu bekämpfen. Wie im ersten Band die Reisen des jungen Calixt dem Verfasser Anlaß gaben zu einer äußerst lehrreichen Musterung der wichtigsten Länder Europa's, Culturmittelpunkte und Gelehrten, mit welchen derselbe in Berührung kam, so ist es in diesem Band von hohem Interesse, unter seiner Führung die einzelnen protestantischen Territorien Deutschlands nach ihrer confessionellen Gruppirung zu durchwandern und Orte wie Heidelberg, Marburg, Rinteln, Stuttgart, Nürnberg, Altdorf, Straßburg, Gießen,

---

a) Neuerdings ziemlich zweifellos nachgewiesen in Mailath's Gesch. des österreich. Kaiserstaats, Th. 3. S. 82., und noch mehr bei Fr. v. Hurter, Ferdinand II., Th. 8. S. 544—662.

Königsberg, besonders aber Wittenberg, Leipzig und Jena charakterisirt zu sehen. An den letztgenannten lutherischen Universitäten tritt in diesem Zeitraum die dritte Generation ächtlutherischer Theologen seit der Concordienformel auf den Plan, die Hülsemann, Weller, Dorsche u. A., eine neue nicht gemäßigtere Generation junger Heißsporne, an ihrer Spitze Abraham Kalau, welcher, 25 Jahre alt, von Rostock nach Königsberg, 1643 von da nach Danzig und 1650 nach Wittenberg berufen wurde. Jena erscheint damals seit Musäus' Antritt seiner dortigen Professur (1643) als der einzige Sitz einer gewissen Moderation, welcher die Erkenntniß aufgegangen war: „wenn gewissenhafte Theologi und Professores ihr Amt mit gebührender Sorgfalt führen, so kann es nicht anders sein, es müssen bisweilen dissensiones in modo docendi doctrinam fidei zwischen sonst rechtgläubigen Theologen entstehen; denn sie sind nicht bestellet, daß sie ohne weiter Nachsinnen ihren Auditoribus nur fürtragen oder dictiren sollen was sie von ihren Praeceptoribus gehört oder bei andern Theologen gelesen haben."

Das ist das Große und Ganze der Situation, in welche die zwanzig letzten Lebensjahre Calixt's verflochten sind.

Auch für die nächste Umgebung von Calixtus, die braunschweigischen Lande und die Universität Helmstädt, bildet das Jahr 1635 einen bedeutsamen Abschnitt. Nachdem das mittlere Haus Braunschweig, von welchem die Julius-Universität gestiftet worden, mit Herzog Friedrich Ulrich ausgestorben war, schlossen die Agnaten in jenem Jahre einen Vergleich ab, wonach alles Land in vier und seit dem Aussterben der harburgischen Linie 1642 in drei Herzogthümer getheilt wurde. An der Universität ging die Gefahr, von welcher ihre Fortdauer mit dem Aussterben der Linie ihres Stifters, besonders in Betracht der grenzenlosen Noth der Zeit, bedroht war, glücklich vorüber. Denn die Herzöge schätzten die Universität, welche ihnen mit dem übrigen Erbe ihres Stifters zugefallen war, so hoch, daß sie beschlossen, sie als braunschweigische Gesammtuniversität gemeinsam zu verwalten und in jährlichem Wechsel nacheinander das Directorium über sie zu führen, für die Anstalt in vieler Hinsicht ein unzweifel-

hafter Gewinn. Nur war es weder für die Universität, noch für Calixtus gleichgültig, daß in Sachen des Reichs und der Kirche die drei Linien Wolfenbüttel, Hannover und Celle-Lüneburg ganz die gleiche Politik befolgten. Im celle'schen Herzogthum galt die Concordienformel und herrschte auch damals unter den beiden Generalsuperintendenten Joh. Wetzel und Mich. Walther eine Vorliebe für das Gnesioluthertum, von welcher die Universität und Calixt Manches zu spüren bekamen. Im Ganzen widmeten sich aber alle drei Herzöge mit Eifer ihrem Rectoramt, die Frequenz hob sich wieder, selbst noch vor Ablauf der Kriegsjahre, eine theilweise Revision der Statuten wurde vorgenommen, auf welche nach dem Friedensschluß 1650 eine Reorganisation der Universität überhaupt folgte. Die auf Kirche und Theologie bezüglichen Punkte wurden sichtbar im Sinne und wohl auch auf Rath Calixt's bestimmt. Leider verbietet uns jedoch der Raum, auf die Anordnungen für das theologische Studium und sonstiges für die Geschichte des Universitätswesens recht Interessante hier einzugehen.

Was Calixt's persönliche Verhältnisse betrifft, so ist schon im ersten Band erzählt worden, wie sehr sein Ansehen nicht bloß an der Universität, sondern im ganzen Land gewachsen war. Zur Zeit der neuen Landestheilung wirkte Calixt in Helmstädt nun schon im 21. Jahre und fing an, die Früchte seines Wirkens zu genießen. Wie seit Martini's Tod Calixtus der Erbe von dessen prädominirender Stellung an der Universität geworden war, so war seit Sattler's Tod auch dessen Einfluß in Kirchensachen unbestritten auf ihn übergegangen. Die Stellen an der Universität und in der Kirche sind von jetzt an mit Schülern und Verehrern Calixt's besetzt, wie Hornejus, Justus Gesenius, Brandanus Dätrius u. A. In der späteren Zeit nimmt sein eigener Sohn Friedrich Ulrich als Amtsgenosse seinen Platz in der theologischen Facultät. „Den Herzögen und ihren Räthen, wie seinen Collegen stand seine „veneranda canities", wie die Festredner von ihm sagen, neben welcher keine Verminderung seiner Geistes- und Arbeitskraft zu spüren war, wie ein Gegenstand des Stolzes und fast wie ein Heiligthum gegenüber"

(II, 68.). Mit dem wolfenbüttel'schen Kanzler Schwartzkopff ist Calixt nicht bloß durch Verschwägerung, sondern auch durch Gemeinsamkeit der Gesinnung eng verbunden. In hohem Grad genießt er endlich die Gunst seines speciellen Landesfürsten, des wolfenbüttel'schen Herzogs August des Jüngeren [a]), obschon ihn dessen persönliche theologische Liebhabereien zu Zeiten in Verlegenheit setzen.

Im stärksten Contrast zu dieser lebhaften Anerkennung, welche Calixt daheim genoß, steht nun die fortdauernde und stets wachsende Anfeindung, welcher der Vertreter einer theologia moderata von Außen ausgesetzt war. Wie schon die zunehmende Heftigkeit der Kämpfe zeigt, in welche Calixt verwickelt wurde, so wurde in anderen deutschen Ländern ihm nur da Anerkennung zu Theil, „wo man, wie in Preußen, von seinen Friedensgedanken Heil erwartete, oder in kleinen weltlichen, aber geistig aristokratischen Kreisen, wo man ihm das Suchen und den Cultus der Wahrheit uneigennützig und andächtig, und nicht bloß nach niederen oder höheren Nützlichkeitsrücksichten, geistesverwandt anfühlte" (vgl. auch I. S. 70.).

Mit dem Jahr 1640 beginnt die Reihe der großen Controversen, in denen der Friedenstheolog des 17. Jahrhunderts genöthigt ist, seine Muße in fruchtlosen Kämpfen mit Gegnern zu vergeuden, welche nicht alle an Wissen, aber sämmtlich an christlicher Erkenntniß und Lauterkeit der Gesinnung, vollends an

a) Nicht zu den uninteressantesten Partien des Buches gehört II, 49. die Episode über diesen Herzog August, der, erst in späten Jahren zur Regierung gelangt, seine Prinzenjahre mit Vorliebe theologischen Studien gewidmet hatte und auf seinen vieljährigen Fleiß im höchsten Ernst den Beruf gründete, als ein episcopus im vollen Sinn seiner Landeskirche vorzustehn. Eine Aeußerung dieses übrigens von den redlichsten Absichten begleiteten episkopalen Selbstgefühls war unter Anderem der von den helmstädter und leipziger Theologen gleich mißbilligte Gedanke, an der Stelle der biblischen Perikopen eine nicht eben gelungene und mit manchen platten Erklärungen untermischte Paraphrase derselben, die er in einer von ihm ausgearbeiteten „Kirchenharmonie" niedergelegt hatte, im öffentlichen Gottesdienst verlesen zu lassen. Er ließ sich diesen Gedanken nicht ausreden und bis zum Jahr 1709 soll die Paraphrase im Gebrauch geblieben sein.

evangelischer Einsicht in Wesen und Zweckbestimmung der Kirche tief unter ihm standen. Wir sind leider genöthigt, die eine Classe dieser Controversen, nämlich diejenigen mit katholischen Gegnern wie dem Apostaten Neuhaus, dem französischen Jesuiten Véron, dem mainzer Jesuiten Erbermann zu übergehen, wollen aber nicht unterlassen, auf das vielseitig Interessante der Polemik gegen Erbermann, aber auch gegen Véron aufmerksam zu machen, dessen corps du droit controverse den Absichten der Richelieu'schen Trennungspolitik dienstbar ist, und deßhalb an der auf der französischen Nationalsynode zu Charenton 1631 autorisirten Abendmahlsgemeinschaft zwischen Reformirten und Lutheranern auf Grund ihrer Einigkeit im Fundament den Anlaß sucht, um die angestrebte gottlose und hochverrätherische Union beider revolutionärer „Banden" in den Ruf des Atheismus zu bringen (I, 157 ff.). Leider hatte selbst viele Jahrzehnte später der leipziger Lutheraner Ittig 1705 über das decretum Carentoniense und dessen indulgentia erga Lutheranos im Fundament nicht günstiger sich auszusprechen gelernt, als das Werkzeug Richelieu's, der aus greifbaren Gründen eine Annäherung der getrennten protestantischen Parteien dem Interesse seines divide et impera nicht entsprechend finden konnte. Ebendeßhalb aber darf die protestantische Wissenschaft sich der Pflicht nicht entziehen, den Mitlebenden immer von Neuem die Zeiten lebendig vor Augen zu stellen, aus deren Geist so spät noch die Früchte eines beschränkten und brudermörderischen Hasses gereift sind. Der Verfasser hat in der Darstellung der sogenannten synkretistischen Händel in seiner mikroskopischen Weise diese Pflicht treulich geübt. Es mag ein Leidensgang sein, ihn durch dieselben zu begleiten, noch mehr, ihre Geschichte zu beschreiben. Aber ist wohl unsere Zeit dazu angethan, dem warmen kirchlichen Interesse solche Leidensgänge zu ersparen? Darum mag auch hier jenen Händeln einiger Raum gegönnt werden.

Von dem Argwohn des ubiquitistischen Schriftgelehrtenthums gegen Calixt hat schon der erste Band Beweise gebracht. Neben dem Verdacht der Hinneigung zum Calvinismus stand der einer ungebührlichen Condescendenz gegen den Papismus, gestützt auf

Calixt's Gedanken von nicht einer Auflösung, sondern einer friedlichen Annäherung der zwiespältigen Confessionen auf der Basis des Lehrconsensus der fünf ersten Jahrhunderte. Calixt's Werthschätzung einer confessionellen Besonderung, die von Gehässigkeit sich frei hält, und seine Bereitschaft, für das öffentliche Recht seiner eigenen Confession in der ganzen Ausschließlichkeit der positiven Satzungen seines Zeitalters einzustehen, hat derselbe unter Anderem an den Tag gelegt in dem Gutachten vom Jahre 1652, welches dem katholisch gewordenen Prinzen Johann Friedrich von Hannover selbst das Privatexercitium seiner Religion im Inland abschlug (II, 247 ff.). Aber ganz abgesehen davon hätte man denken sollen, daß bei den unausgesetzten polemischen Beziehungen zwischen ihm und den Gelehrten der römischen Kirche gerade ein Argwohn wie der obige nicht hätte wagen können, ans Licht zu treten. Gleichwohl wurde von Statius Büscher, Prediger in Hannover, 1640 der Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis in einer eingehenden Schrift der Welt denunciirt. Nach manchen vorausgehenden, aber verdeckten Angriffen gegen die helmstädtische Theologie trat Büscher jetzt unverdeckt gewissermaßen im Namen der ganzen Kirche gegen die Landesuniversität, aber auch deren Schüler, darunter Mitglieder des hannover'schen Consistoriums, mit einer Reihe von Anklagen auf Abweichung von dem beschworenen Corpus doctrinae Iulium auf. Weniger untersucht als nach dem ungleichen Wortlaut behauptet, erschienen hier Stellen aus jenem Corpus und daneben andere aus Schriften Calixt's und seiner Schüler als Documente eines Abfalls in den Artikeln von der Regel und Richtschnur der reinen Lehre, der Erbsünde, der Rechtfertigung, dem Abendmahl und der Kirche, nebst einer Anzahl kleinerer Vorhalte gegen Calixt, Hornejus, Gesenius u. A. Das Ganze trug weniger den Charakter einer gelehrten Untersuchung, als einer kirchenrechtlichen Anklage, die in allen Punkten zuletzt zurückkommt auf Beschwerden über Vernunftgebrauch und Philosophie. Zur Charakteristik der Büscher'schen Anklagen möge folgende Probe dienen. Im Jahre 1635 war Herzog Georg von Hannover auf Grund eines zustimmenden Gutachtens der

helmstädter Facultät dem prager Frieden beigetreten. Auch auf dieses Gutachten kommt Büscher zu sprechen und tadelt darin, daß das Reformationsrecht der Fürsten als auf den passauer Vertrag und den Religionsfrieden von 1555 gegründet bezeichnet und der letztere eine Gnade und Gabe Gottes und ein Fundament der Religionsfreiheit genannt sei. Denn das sei ein Widerspruch mit dem Corpus doctrinae, welches lehre, Christus und nicht der Religionsfriede habe uns frei gemacht von Sünden und Sündenstrafen, Gesetz und Menschensatzungen. Von Gott und nicht von Menschen Vertrag und Vergünstigung hätten wir die Freiheit, den Gottesdienst nach Gottes Wort einzurichten; hinge sie von Menschen ab, vom Kaiser und papistischen Reichsständen, so könne sie von diesen auch wieder genommen werden. „Wo hat aber Gott einigen Kaisern oder Potentaten die Macht gegeben, christliche Freiheit in Glaubenssachen zu geben oder zu nehmen?" Aber die Helmstädter „wollen wohl sagen: wir haben keine Freiheit in geistlichen Sachen, ohne allein von der Papisten Vertrag und Vergünstigung". Der Verfasser würdigt (I, 127.) den Angriff Büscher's sehr richtig als einen Kampf „der Kirche" gegen die theologische Wissenschaft, nur mit dem Unterschied, daß das viel gewisser die theologische Wissenschaft war, wogegen hier gestritten wurde, als das, wofür gestritten ward, und der Streiter und sein Anhang die Kirche war. Indessen wurde die kirchenrechtliche Anklage auch zur kirchenrechtlichen Cognition herangezogen. Herzog Georg ließ Büscher vor das Consistorium fordern. Dieser protestirte gegen diese Vorforderung, weil er als Glied des städtischen Ministeriums nicht unter dem herzoglichen Consistorium stehe, auch weil die Glieder des letzteren als Mitangegriffene nicht Richter über ihn sein könnten. Allein selbst als der Herzog eine besondere, aus Kanzler, Räthen und Etlichen aus der Ritter- und Landschaft zusammengesetzte Commission niedergesetzt hatte, weigerte sich Büscher, vor dieser zu erscheinen, und flüchtete sich nach Stade in das Gebiet des harburgischen Herzogs Wilhelm, der ihm geneigt war. Es erschien nun von Seiten Herzogs Georg ein Manifest, das auch von den wolfenbüttel'schen Kanzeln verlesen wurde und den Ankläger, welcher

bald nachher starb, nach Verdienen zeichnete. Eine Gegenschrift Calixt's erschien 1641 auf fürstlichen Befehl, aber nicht unter seinem Namen.

Den Anlaß, die alte Anklage auf Calvinismus wieder aufzunehmen, gab Calixt's Theilnahme am Religionsgespräch in Thorn. Der für sein Land wohlgesinnte König Wladislaus IV. von Polen strebte aufrichtig nach Herstellung eines Friedensstandes zwischen den in fortwährendem, den Interessen des Landes Gefahr drohenden Hader sich zerfleischenden Confessionen. Er fand zunächst bei den Katholiken Gehör und wendete sich in Folge dessen nun mit einer eindringlichen Ansprache an die Dissidenten. Auch sie willigten ein in eine auf den 10. October 1644 angesetzte Besprechung, aber im Grund nur die Reformirten in wirklichem religiösen und patriotischen Interesse, die Lutheraner dagegen in beiderlei Hinsicht mit merklicher Gleichgültigkeit, die Katholiken zwar im Hinblick auf das Bedürfniß des Vaterlandes, aber auch mit dem Gedanken an confessionelle Eroberungen und Triumphe. So war der gut gemeinte Plan von vornherein nicht eben Hoffnung erweckend, obschon er von dem Kurfürsten von Brandenburg, der als Herzog des polnischen Lehens Preußen miteingeladen war, lebhaft unterstützt wurde. Für den unglücklichen Ausgang der Sache entscheidend wäre aber allein schon ein einziger Umstand gewesen. Der König selbst zwar verhehlte nicht die Besorgniß, ne evocata exterorum industria tranquillitati nostrae aliquid detrimenti afferat. Gleichwohl gab er zu Herbeiziehung auswärtiger Theologen seine Einwilligung. So kam es, daß die polnischen Lutheraner sich nach Wittenberg wendeten und von dort unter allerlei unheilverkündenden Bemerkungen über die Sache selbst das Versprechen erhielten, daß ihnen J. Hülsemann als Collocutor zu Hülfe gesendet werden solle. Zwar war nun im April 1645 zu Lissa zwischen Lutheranern und Reformirten auf dringendes Vorstellen der letzteren die Verabredung getroffen worden, in Thorn unter allen Umständen wider den gemeinsamen Gegner auch gemeinsam zu handeln. Aber von vornherein ließen selbst dazu die wittenbergischen Auslassungen wenig Aussicht mehr übrig. Auf Em-

pfehlung von Freunden in Preußen ließ nun der Kurfürst von Brandenburg durch seinen Hofprediger Bergius auch Calixt zur Theilnahme an der Abordnung einladen, welche er im Namen seines lutherischen Preußens nach Thorn zu senden willens war. Mit großer Freude erklärt sich Calixt hiezu bereit: „längst habe er jede Kraft seines Lebens der Beilegung oder doch Milderung der Zerrissenheit der Kirche gewidmet.“ Er bereitet sich vor durch Niederlegung seiner Gedanken in einer Schrift. In derselben spricht er aus: „Durch die Theologie ist der Kirche geschadet, ist ihre Gemeinschaft zerrissen und ihr vor Juden und Muhammedanern die Schmach des Unfriedens der Christenheit aufgeladen worden; der Eifer im Wichtignehmen der nichtfundamentalen Dissense und im Heranziehen der Gemeinden zu einem Interesse dafür ist nichts als eine Verirrung und eine vermeidbare schwere Beschädigung der Kirche. Zwar ist es nicht gleichgültig, welcher unter den drei großen Fractionen der Kirche der Christ beitritt, aber das zum Heil Unentbehrliche ist in jeder derselben anerkannt, und durch Zustimmung zu dem, was darüber hinausgeht, kann der Einzelne nur dadurch seines Heiles verlustig gehen, daß er es wider besseres Wissen und Gewissen annimmt. Wohl ist also noch mehr zum Heile erforderlich als bloßes Fürwahrhalten: aber dessen, was an Fürwahrhalten, an Befreiung von Unwissenheit zum Heile nöthig ist für Alle, dessen ist wenig; vielmehr gerade durch Vertiefung in das scholastische Detail der unentscheidbaren theologischen Nebenfragen und durch die Belästigung der Gemeinde mit ihnen wird diese zu ihrem Schaden zersplittert“ (II, 85.). Indessen schon vor dem Gespräch regt sich gegen Calixt der gehässige Geist der lutherischen Eiferer in Danzig, Calov an ihrer Spitze. Ja, es gelingt diesem, dort selber in die Zahl der lutherischen Collocutoren gewählt zu werden. Andererseits wird Calixt durch einen besonderen Umstand um jede eigentliche Mitwirkung bei dem Gespräche gebracht. Eine zwischen dem König von Polen und dem Kurfürsten von Brandenburg streitig bleibende Etikettfrage bestimmt den letzteren, der königsbergischen Abordnung, wie auch Calixt die Weisung zugehen zu lassen, bis auf Weiteres am Gespräche sich nicht zu bethei-

ligen. So war Calixt in den Tagen des Gespräches in Thorn nur als Privatmann anwesend. Zwar erhielt er von den versöhnlicher gesinnten lutherischen Magistraten der Städte Thorn und Elbing eine amtliche Aufforderung, den Ihrigen bei dem Colloquium beizustehen. Aber durch Hülsemann's und Calov's Agitation wurde es dahin gebracht, daß man sehr bald den Auftrag wieder zurückzog.

Der Verlauf des Gespräches, das bekanntlich nicht über die Präliminarien hinauskam, gehört nicht hieher. Wir heben lediglich aus Calixt's Aufzeichnungen etliche Einzelnheiten hervor, zunächst über die persönliche Begegnung mit seinen Widersachern. Mit Hülsemann traf er schon unterwegs in Berlin zusammen und wurde von diesem fast mehr als artig begrüßt, erhielt auch von ihm gute Versprechungen in Betreff der materia de moderatione et declinandis mutuis condemnationibus, die freilich später nicht gehalten wurden. Zugleich erzählt Calixt, daß in Berlin nicht nur er selbst bei dem reformirten Hofprediger Bergius gespeist, sondern sogar Hülsemann, „ehe etliche von Jacobo kamen“, d. h. ehe er mit Calov zusammentraf, mit den Reformirten gegessen habe. Von seinem ersten Zusammentreffen mit Calov dagegen meldet Calixt ganz Anderes: „D. Calovius war auch ziemlich und tractabilis, bis er vernommen daß ich die Calvinisten zu verdammen und aus der Zahl wahrer Christen zu stoßen Bedenken getragen; ingleichen daß mir nicht zuwider wenn Lutheraner und Calvinisten in Stücken und Punkten in welchen wir wider die Papisten einig, sich zusammenhielten. Da ward er grimmig und ungestüm, also daß mir auf solche Weise mit ihm zu conferiren verdrießlich und ich das Colloquium abrumpiret, mit Andeutung daß von diesem Werke mir mit ihm, der so gar eifrig und hitzig wäre, zu reden nicht beliebte.“

Bloß müßiger Zuschauer der Verhandlungen, zu denen er als Theilnehmer berufen war, blieb jedoch Calixtus nicht. Die mit den böhmischen Brüdern verbundenen reformirten Abgeordneten, unter ihnen Bergius aus Berlin, Reichel aus Frankfurt a. d. O. und Amos Comenius, baten ihn, die Ihrigen in den Verhandlungen mit den Katholiken mit seiner Erfahrung zu

unterstützen, zumal Calixt sicher in der Erwartung nach Thorn gekommen sei, daß dort Lutheraner und Reformirte ihre Kräfte zu ihrer Vertheidigung vereinigen würden. Calixtus wußte nun wohl, wie sehr es ihm würde verdacht werden, wenn er auf das Ansinnen einginge; aber er hielt es nicht für recht, aus Furcht dasselbe abzulehnen. „D. Calovio“, sagt er selbst darüber, „konnte ich so viel zu Gefallen nicht sein, nachdem ich eine beschwerliche Reise an die achtzig Meilen über mich genommen, daß ich sollte, wie er es gern gesehen, ganz müßig sitzen, und weder Gott noch Menschen, welche zu Gottes Ehren und Rettung der Wahrheit meinen Rath und Zuthat begehren, dienen oder willfahren. Ich hätte mögen sehen, daß Evangelische und Reformirte oder Lutherische und Calvinisten in denen Stücken, darin sie wider die Papisten concordiren, sich hätten zusammengethan und communi consilio das Werk angegriffen. Da dieß nicht wollte stattfinden, wäre ich lieber bei der Augsburgischen Confession Verwandten als anderen gewesen. Da aber D. Hülsemann und D. Calovius lieber alles nach ihrem Kopf dirigiren wollen als andere bei sich leiden, habe ich dennoch darum nicht sollen unterlassen, Gott, so viel ich vermocht, und bei denen, die es von mir begehrt, zu dienen.“ Es war auch Calixt recht wohl bekannt, daß von Calov'scher Seite sein Privatverkehr mit den Reformirten überwacht wurde. Er gebrauchte daher Vorsicht. So äußert Calixt: „Die Reformirten hatten ein eigen absonderlich Gemach, dahin bin ich kommen, wenn ich von ihnen gebeten und abgeholet worden, und bin also mit ihnen zu unterschiedenen Malen über die Gasse gegangen. Ist denn nunmehr der Haß so groß geworden, daß die Reformirten so werth nicht geschätzt werden, daß man mit ihnen über die Gasse ginge? Ich entsehe mich nicht bei redlichen Leuten, sie mögen Calvinisten oder Papisten heißen, zu stehen und gehen.“ Dieser Vorsicht gemäß hatte er auch für den Fall, daß er öffentlich mit den reformirten Collocutoren in einer Disputation zusammen hätte auftreten können, eine Erklärung an das Präsidium des Gesprächs entworfen, welche seine Anschließung an die Reformirten mit diesen besonderen Umständen und seiner Pflicht, in

Thorn nicht müßig zu bleiben, rechtfertigen sollte. Doch dazu kam es eben so wenig, als überhaupt bei dem ganzen Gespräch zu irgend einer eigentlichen Disputation, und so konnte er denn nur privatim die reformirten Abgeordneten mit seinem Rath unterstützen, erschien aber niemals öffentlich als eigentliches Mitglied ihrer Abtheilung. Hören wir Calixt's schließliche Aeußerung über das Gespräch: „Das Colloquium war kein Colloquium, viel weniger war es charitativum, sondern vielmehr irritativum. Der Reformirten Profession war zwar publice verlesen, und obschon dasselbe, was den Gegentheil offendiret, so weit etliche harte Worte betraf, gemildert, so wollte dieselbe doch ad acta nicht zugelassen werden. Die Evangelischen haben so viel nicht erlangen können, daß ihre Professio wäre publice verlesen worden." Nachdem von beiden Seiten an den König Berufung eingelegt und von dort her neue, aber unannehmbare Instructionen erlassen worden waren, „wurden keine Sessiones publicae mehr gehalten, sondern sie zanketen sich in privatis congressibus. Sie wären auch so lange beisammen nicht geblieben, sondern zeitlich von einander gezogen, wenn es nicht an dem gewesen wäre, daß kein Theil die Schuld der Ruptur und Dissolution über sich nehmen wollte, und daher, bis die von Königlicher Majestät bestimmte Zeit [drei Monate] verflossen, ausgedauert... Ist also aus dem colloquio nichts geworden, kein einig Argument pro vel contra proponiret, sondern Zeit und Kosten vergeblich angewendet."

Mochte vorher die Spannung zwischen Calixt und den Gnesiolutheranern noch so groß gewesen sein, so kam es erst in Folge des Thorner Gesprächs zwischen beiden zum offnen, unversöhnlichen Bruch. Es bildete sich unter den Gegnern eine geschlossene Coalition wider die Helmstädtische Schule; der Kampf begann an verschiedenen Orten, mit verschiedenartigen Angriffspunkten und schließlich wurde auch die weltliche Macht in den Streit mit hineingezogen. Wie es Melanchthon in seinen letzten Zeiten erfahren hatte, so griff man auch jetzt nicht zuerst Calixtus selber, sondern seine Schüler an. Es kam zu allernächst zu einer Erneuerung der einstigen majoristischen Händel.

Es ist bekannt, wie frühzeitig schon Luther — unter Anderem bereits in den Visitationsartikeln — Anlaß fand, Mißdeutungen seiner Lehre vom rechtfertigenden Glauben im Interesse der sittlichen Trägheit und des Antinomismus entgegenzutreten. Auch in der Folgezeit wurden eindringliche Belehrungen über diese Materie nicht unnöthiger, am wenigsten unter der Verwilderung der Bevölkerungen während des 30jährigen Krieges. Es gehörte daher zu den Eigenthümlichkeiten der Helmstädtischen Theologie, neben dem Glauben als dem allein uns Rechtfertigenden und Beseligenden auf die Früchte des Glaubens zu dringen. Schon 1640 hatte dieß zu Verhandlungen zwischen Hornejus und W. Leyser in Wittenberg geführt und 1641 der leipziger Theologe Heinrich Höpfner Calixt selber Vorstellungen darüber gemacht, daß er und Hornejus die durchaus verwerfliche Formel, gute Werke seien nothwendig zur Seligkeit, wieder hervorgezogen und in gewissem Sinn vertheidigt habe. Calixt hatte darauf in einem Excurs zu einer neuen Ausgabe seiner historia Iosephi sich mit aller Besonnenheit erklärt. Im Jahr 1646 aber gab eine eigene, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf den sittlichen Nothstand der Gegenwart verfaßte, übrigens aber wohlverclausulirte Disputation von Hornejus de summa fidei, non qualis libet sed quae per caritatem operatur, necessitate ad salutem einen neuen Angriffspunkt. In demselben Jahr war ein wohlbekannter Gegner der Helmstädter, der bisherige Superintendent der Stadt Braunschweig, Jakob Weller, als Oberhofprediger nach Dresden gekommen. Auf dessen Anregung ließ der Kurfürst Johann Georg an die theologischen Facultäten zu Leipzig und Wittenberg eine Aufforderung zu einer „Ermahnung" an die Helmstädter in Betreff ihrer „Neuerungen, daraus nichts als groß Aergerniß bei diesen ohnehin elenden Zeiten entstehen kann", ergehen. In Folge dessen ging von Wittenberg und Leipzig, denen sich, jedoch nur bedingter Weise Jena anschloß, ein Schreiben nach Helmstädt ab, worin die Verfasser unter Anderem von dem Mißbrauch des Satzes von der Verdienstlosigkeit der guten Werke noch nirgends etwas bemerkt zu haben behaupten, im Uebrigen aber nicht bloß über die Hintansetzung dieses nach wie vor gegen das Papstthum

höchst nothwendigen Satzes, sondern auch über andere neue „Phrasen und Meinungen“ der Helmstädter mit Hinweisung auf das Concordienbuch und Corpus Iulium Klage führen. Der Verf. bemerkt über das Ermahnungsschreiben: „Schon ist die Identität der Lehre als Selbstzweck und also wichtig anerkannt, daß kein Interesse des öffentlichen Wohles wichtiger sei, und schon wird von solchen verhältnißmäßig geringen Eigenthümlichkeiten und Abweichungen, wie sie an den Helmstädtern bemerkt sind und noch ferner von ihnen erwartet werden, schwerer Jammer des leidenden Vaterlands und Untergrabung des evangelischen Fundaments befürchtet, und darum mehr noch als vor den schon geschehenen Uebertretungen vor den künftigen, vor dem Bleiben auf dem bisherigen Wege, welcher zu weiterem Verderben führen wird, überhaupt gewarnt.“ Dieß war es, was Calixtus herausfühlte, und was ihn hier so heftig herausfahren ließ. „Denn die Antwort war von der Art, daß Hülsemann sich nicht entschließen konnte, sie sogleich abzugeben. Bei den Worten, in welchen er die Hauptbeschuldigung findet, „daß die Helmstädter vom allgemeinen Katechismus abwichen und die Grundlagen der evangelischen Lehre wankend machten“, reißt ihm so sehr die Geduld, daß er erklärt, wer das behaupte, Gelehrter oder Ungelehrter, Geistlicher oder Laie, Edelmann oder Bürgerlicher, eum affirmo nequiter et flagitiose calumniari et mentiri, will ihn auch halten für einen erz- und ehrvergessenen verlogenen Diffamanten, Calumnianten, Ehrendieb und Bösewicht, bis er solches beweist, welches er, will's Gott, in Ewigkeit nicht thun wird.“ Auf Hülsemann's Versuch, ihn zur Zurücknahme des Schreibens zu bewegen, das seines berühmten Namens eben so wenig würdig sei, wie der an Alter und Würde nicht unter ihm stehenden Männer, an welche es gerichtet sei, antwortet Calixtus fast noch in gleicher Stimmung wie das erste Mal und weigert sich, sein Schreiben zurückzunehmen, wenn die Sachsen ihre Admonition nicht zurücknähmen. Durch diese vom Verfasser wiederholt mit Tadel belegte Haltung Calixt's (II, 126. 136.) wurde natürlich der Bruch unheilbar.

Auch anderwärts erhoben sich um dieselbe Zeit längst vor-

bereitete Stürme. Zum Thorner Gespräch waren von Königsberg aus drei lutherische Theologen von gemäßigter Gesinnung gesendet worden: Dreier, Pouchen und Behm der Jüngere. Ohne sich beirren zu lassen durch Calov's feindliche Haltung, hatten sie mit Calixtus Bekanntschaft gemacht und waren voll Verehrung für ihn heimgekehrt. Gleichzeitig hatte in Königsberg ein gewisser Johann Latermann vom Kurfürsten eine außerordentliche theologische Professur erhalten. Er war ein unmittelbarer Schüler Calixt's, aber weder war er von diesem wirklich empfohlen worden, noch würde er wahrscheinlich von ihm empfohlen worden sein. Allerdings aber hatte Latermann unter Calixt's Vorsitz eine Disputation über die Trinität vertheidigt, in welcher der Präses bezweifelt hatte, daß diese Lehre im A. T. schon „also deutlich und ausdrücklich vorgebracht sei, daß ein Jeglicher dieß hohe Geheimniß daraus vermerken" oder auch, ohne das N. T. hinzuzunehmen, einen Gegner überwinden könne. Mit dieser Anstellung waren die Gnesiolutheraner in Königsberg höchst unzufrieden, an ihrer Spitze der Litthauer Myslenta, Professor der hebräischen Sprache, ein tobender Eiferer. Aufs Aeußerste gereizt durch das, was in Thorn geschehen war und nun noch als Folge davon erschien, das Eindringen von immer mehr der Regierung und der Confession des Kurfürsten geneigten Collegen, gab Latermann's Habilitationsschrift de aeterna Dei praedestinatione Myslenta Anlaß zu zwei leidenschaftlichen Disputationen mit Latermann und dann zu einer wilden, wüsten Fehde zwischen ersterem und seinen Collegen a). Im Jahr 1647 veröffentlichte

a) Auch die Studirenden nahmen an der Fehde Theil. In einem öffentlichen lateinischen Anschlag erklären sie 1647: Nos Seniores studiosae academiae Regiomontanae: nachdem der Teufel aus seiner Schule Latermann auf die ihrige geschickt, durch ihn bösen Samen ausgestreut und die verdienten Lehrer gelästert habe, und cum conscientia et ratio status nostrae . . . requirat omnibus modis prospicere, ne reipublicae nostrae literariae damnum accrescat, daß sie te Ioannem Latermannum Coburgo-Francum, virum diaboli mancipium ac turbatorem pacis ecclesiae, ex nostra universitate eliminamus; er habe zwar schwerere Strafe verdient, verum paterne hac vice tecum agere voluimus; wenn er aber nicht gehe, fustibus ac lapidibus per deputatos nostros e republica nostra te excussum iri scito.

Myslenta eine Schrift, in welcher Latermann eine Reihe grober Irrthümer Schuld gegeben wurde. Sie liefen hinaus auf Abschwächung der Erbsünde und Synergismus, calvinische Erklärung der Prädestination, Leugnung vieler Beweisstellen der Trinität, Ueberschätzung der guten Werke und Annahme einer Tradition neben der Schrift. Zuletzt wurden von beiden Parteien Gutachten auswärtiger Facultäten und Predigerministerien eingeholt. Myslenta und sieben ihm anhängende königsberger Prediger legten es ihren Verbundenen nahe genug, was sie antworten sollten. Sie gaben eine Schilderung, wie seit Osiander's Zeit der Satan die preußische Kirche verwirrt habe, wie er neuerlich als calvinischer Geist öffentlich und insgeheim sein Gift darin ausgestreut und wie er jetzt die neue Form dafür gewählt habe, einen lutherischen Theologen für ein Zusammenwirken mit den Reformirten zu gewinnen, Calixtus, dessen Emissär Latermann jetzt dieses von allen Gutgesinnten verworfene Werk des Teufels in Königsberg noch weiter fortführen solle. In die Zusammenstellung der Irrthümer Latermann's, über welche das Gutachten verlangt wurde, waren auch Sätze von Calixt und Hornejus carikirt mit aufgenommen. Im Februar 1648 erschienen die Censuren. Nur Rostock, Jena und Leipzig antworteten in gemäßigterer Weise, um so strenger Wittenberg, Danzig, Gießen, Straßburg, Weller in Dresden, Walther in Celle. Letzterer bietet Myslenta seine ganze Hilfe an, die Schlange in prima herba zu erdrücken, findet es aber doch fast schon zu spät; schon mehrere Lustra dauert der Brand zum Verderben unzähliger Seelen und Niemand hat Wasser zugetragen; aber was früher versäumt worden, soll nun mit Zinsen nachgeholt werden.

In Helmstädt wurden die königsberger Censuren, obwohl nur gegen die Theologen gerichtet, gleichwohl von der ganzen Universität als ein Angriff auf sich selbst aufgenommen. Vicerector und sämmtliche Professoren richteten eine Beschwerde an den Herzog August über die Verläumdungen der Universität, wo doch „bessere Zucht und Disciplin erhalten werde als auf den benachbarten“ u. s. w. Dieselben Gedanken wurden weiter ausgeführt in einer besondern Vorstellung von Calixt und Hornejus

an den Herzog. Der Grund des Hasses gegen Helmstädt sei ein Vierfaches, worauf man dort halte: 1) daß man „dort der Jugend die alte aristotelische Philosophie inculcire“, und „dafür halte, daß die in derselben nicht wohl erfahren und beschlagen sind, von hohen wichtigen Sachen recht zu disputiren untüchtig seien“; 2) daß „daselbst in Religionssachen der uralten ersten apostolischen Kirchen aus dero Symbolis und Lehrern erhellender Consens beobachtet und hochgehalten werde“; 3) daß man darauf denke, wie „die Mißhelligkeiten der Religionsspaltungen in etwas zu mildern und zu ringern seien“, wozu dann „vorgeschlagen werde, daß ein Unterschied zu machen unter Fundamental- und zur Seligkeit nöthigen Hauptlehren und andern, die aber so hoch nicht nöthig oder wohl auch gar unnöthige Nebenfragen seien“; 4) daß man hier lehre, wie, „in das Himmelreich zu gelangen, dem Christ nöthig sei, nach Gottes Gebot zu leben, Böses zu meiden und dagegen Gutes zu gedenken, zu reden und zu thun.“ Herzog August gab sogleich eine freundliche Antwort; Abgeordnete aller drei braunschweigischen Höfe traten im Juni 1648 zusammen und an diese richtete die Universität noch eine besondere Beschwerde gegen den celle'schen Generalsuperintendenten Walther, den man in der frühern noch mit Stillschweigen übergangen hatte. Von den Abgeordneten wurde beschlossen, Calixtus und Hornejus eine eingehendere Beschwerdeschrift gegen die Angriffe in den königsberger Censuren aufzugeben. Im September, nachdem kurz vorher Dannhauer ein mysterium syncretismi herausgegeben hatte, lieferten bereits Calixt und Hornejus diese erste Apologie, welche jedoch nicht gedruckt, sondern handschriftlich an die Herzoge eingesendet wurde, und welcher bald noch eine Erklärung über fünf Hauptpunkte nachfolgte, über welche die Herzoge im Besondern verständigt zu werden gewünscht hatten. Die Apologie ging aus von den stärksten Stellen der königsbergischen Censuren, welche die Helmstädtische Schule als die eigentliche Quelle des Uebels, des „teuflischen Calvinismus“, des „gottlosen Samaritanismus und Synkretismus“ bezeichneten, von den Klagen über Verachtung der Concordienformel, auf welche doch kein Lehrer in Helmstädt ver-

pflichtet werde, und von den Lästerungen, welche man überhaupt über Lehrer und Schüler zu Helmstädt aussprenge. Als Grund dieses Hasses wird angeführt die Verwerfung der Ubiquität und der Concordienformel, das in Helmstädt betriebene Studium der alten Philosophie und deren legitimus usus in theologia, die Anleitung der ältern Studirenden — wie bemerkt wird — zur Kenntniß des kirchlichen Alterthums, die anderwärts selbst Personen mangle, die bereits in den Jahren stehen. Endlich geht die Apologie geradezu den Wittenbergern zu Leibe, welche „für alle andern Theologen der Augsburgischen Confession eine Präeminenz affectiren und sonderlich hochgehalten und angesehen sein wollen; dabei sie ihnen dann einbilden, daß die Helmstädtischen der Sachen zu wenig thun und sie nicht genugsam respectiren, weder in Schriften ihre Namen und Bücher anziehn und rühmen"; selbst in Dingen, welche keine Confession vorschreibt, fordern sie Gehorsam. Es ist begreiflich, daß auf Seiten der braunschweigischen Räthe der Ton dieser Apologie zu scharf befunden wurde. Ohnehin hatte Herzog Ernst der Fromme und die übrigen sächsischen Herzoge sowohl bei Kursachsen als bei den braunschweigischen Fürsten eine Vermittlung zu versuchen angefangen. Nach der Ansicht, daß Hornejus „in der Sache selbst mit andern Theologen nicht streitig sei und daß das unnöthige Gezänk nur in Phrasiologia bestehe", hatten sie an beiden Orten auf Stillegebieten angetragen und waren damit bei Major in Jena vorangegangen. Eine solch' wohlwollende Vermittlung war gebührend zu beachten. Die Helmstädtischen wurden daher zu Aenderungen aufgefordert und letztere vorgenommen.

Aber noch ehe die braunschweigischen Höfe die helmstädtische Schrift nach Dresden abgesendet hatten, erschien am 16. Juni 1649 ein kursächsisches Schreiben und dießmal an die braunschweigischen Höfe direct gerichtet. In demselben waren alle bisher schon oft genug gehörten Vorwürfe gegen die Helmstädter zusammengefaßt. Darauf wird die Forderung gegründet, Calixt und Hornejus jede Polemik wider ihre Gegner zu untersagen und sie zur Einreichung ihres Bekenntnisses anzuhalten, damit die Herzoge mit dem Kurfürsten und andern der Augsburgischen

Confession zugethanen Fürsten erst wieder „communiciren könnten, um dem Feuer zu wehren“. Auf die hier schon angedeutete Androhung des Kurfürsten von Sachsen folgt dann zum Schluß noch eine zwar auch noch verhaltene, aber schärfere: sie würden ihm sonst nicht verdenken, daß er „als Director der Evangelischen im römischen Reiche dahin trachte, wie er seine und anderer evangelischer Fürsten und Stände, von denen er schon hierin ersucht sei, Land und Leute vor solcher Spaltung behüten könne“.

Durch diese Androhung erhielt die Sache plötzlich eine neue Wendung. Schon in einem frühern Schreiben hatte die theologische Facultät zu Leipzig ähnliche Aeußerungen fallen lassen und dem Hof zu Hannover Anlaß gegeben, den zu Wolfenbüttel zu Erwägungen aufzufordern, was geschehen müsse, damit „dem fürstlichen Hause kein neues Capo nach anderer Leute Belieben gesetzt werde“. Noch dringender aber schien diese Erwägung zu werden, seitdem der Kurfürst selbst gegen die drei Herzoge in obiger Weise sich ausgesprochen hatte. Zwar wurde durch die celle'sche Regierung einige Zeit noch eine gemeinsame Maßregel verhindert. Endlich aber kam es am 22. April 1650 zu einer Versammlung von Räthen der drei braunschweigischen Höfe in Hildesheim. Hier stellte der wolfenbüttel'sche Kanzler Schwartzkopff vor, wie jetzt die Sache der Theologen auch die Fürsten angehe, welche ihr Majestätsrecht in Sachen der Religion manuteniren und weder Kursachsen noch sonst jemand ein Directorium darin zugestehen könnten. Er stellte demzufolge zwei Anträge: 1) ein Schreiben an Kursachsen, Brandenburg u. a. und darin eine Protestation gegen das Directorium in sacris, und daß die Helmstädter durchaus nicht eingeständen, was ihnen vorgeworfen werde; 2) einen Convent von Politicis, und daß bis dahin den Theologen Stillschweigen auferlegt werde. Nach anfänglichen Schwierigkeiten von Seiten des lüneburgischen Kanzlers Affelmann einigte man sich endlich in Annahme der Schwartzkopff'schen Vorschläge. Gemäß denselben wurde nun ein Schreiben an Kursachsen [a]) erlassen, davon aber zugleich den Herzogen von

---

a) In dem Schreiben wird von den braunschweigischen Herzogen zwar das herkömmliche Directorium ordinis, d. h. Vorsitz und Geschäftsleitung

Sachsen Nachricht gegeben und um deren Mitwirkung gebeten. Allein auf die braunschweigische Zuschrift gab man von Kursachsen aus nicht einmal eine Antwort. Auch erschienen fort und fort neue Streitschriften von dort aus, ja es wurde gewissermaßen jedem jungen Schriftsteller hier für seine Laufbahn der Weg gewiesen. Selbst für ein Directorium als executive Gewalt für die cathedra Lutheri schwärmten die kursächsischen Theologen fort. Hülsemann verbreitete sich in Vorlesungen darüber, daß die Herzoge der Prärogative der kurfürstlichen Direction zwar heftig widersprächen, daß aber davon gar keine Notiz zu nehmen sei: aut enim, sagte er, ipsos consentire debere aut excludi. Es ist die Zeit, wo nicht nur die alten Kämpfer Hülsemann und Weller, sondern auch neue: Scharf in Leipzig und Calov, der am 7. Novbr. 1650 seine Professur in Wittenberg antrat, auf dem Plan erscheinen. Auf wiederholte braunschweigische Beschwerden verweigert Kursachsen auch jetzt Antwort. So wäre es unbillig gewesen, den Helmstädtern allein den Mund zu schließen. In Folge dessen gab nun Calixtus im October 1651 seine „Widerlegung der unchristlichen Verleumdungen, damit ihn D. Weller zu beschmitzen sich gelüsten lassen", heraus. Von dieser Schrift, welche 80 Druckbogen füllte, gibt der Verfasser S. 212 ff. reichliche Auszüge und reiht an dieselben S. 221. eine Zusammenfassung des Gegensatzes zwischen Calixtus und seinen lutherischen Widersachern im Großen und Ganzen. Die Wirkung des Buches war bedeutend; es brachte die ganze Bewegung nun erst noch mehr unter die gebildeten Nichttheologen. Um so mehr war es für Kursachsen geboten, dem Eindruck des Buches durch eine vielseitige Polemik dawider so viel möglich zu begegnen. Ja man trug sich noch mit einem

bei Conventen über evangelische Sachen, willig eingeräumt; sofern aber der Kurfürst, wie sein Schreiben besorgen lasse, ein solches Directorium „in Reflexion genommen, welches einige Potestät, Superiorität, Cognition und was dem mehr anhängig mit sich führen sollte. . . auch Dero Theologi sich dergleichen über die unsrigen anzunehmen gemeint sein möchten", so bitten sie, ihnen „ungütlich nicht zu verdenken, daß sie auf solchen unverhofften Fall sich dagegen bedänglich verwahren müssen."

größern Plan. Eine Reihe von 98 Sätzen, in welche man die helmstädtischen Irrthümer nach und nach zusammengefaßt hatte, sollte einem großen Theologenconvent zur Aburtheilung vorgelegt werden. Der Kurfürst von Sachsen war dazu bereit. Die vermehrten Streitschriften der letzten Zeit konnten als Vorbereitungen des Convents betrachtet werden. Es galt, von der Majorität lutherischer Theologen, innerhalb deren Neigungen dieser Art mit hinreichendem Grund vorausgesetzt werden konnten, bestimmte Adhäsionserklärungen unter Nachhülfe ihrer Regierungen zu gewinnen, damit, wenn so die Coalition organisirt und imposant genug geworden wäre, zu einer neuen Verpflichtung und zur Ausscheidung der Renitenten geschritten werden könne. „Eben damit", bemerkt der Verfasser II. S. 232., „drängte der ganze Streit in diesem Stadium zu einer allgemeinen Entscheidung über die höchst bedeutende Principienfrage: müssen die Theologen einer und derselben Confession durchgängig in ihrer ganzen Theologie übereinstimmen, oder darf und muß es noch theologische Meinungsverschiedenheit unter ihnen geben? Man sieht: die Situation war ernst genug, der Convent auf den 19. Januar 1652 schon anberaumt. Allein der Plan, obschon wiederholt in Anregung gebracht, scheiterte an dem Widerspruch der Herzoge Wilhelm zu Weimar und Ernst zu Gotha, wie an dem Einfluß von Musäus auf die jenaische Facultät. „Es ist aus dem conventu wegen der Ienensium, die Calixto favorisiret, nichts worden", klagt Calov, welcher dafür Musäus noch nach dessen Tode verflucht hat. Herzog Ernst der Fromme aber mußte es erleben, daß unter anderen „die calumnia erscholl, als sollten J. F. Gn. calvinisch sein". Allein der Herzog lachte, als er dergleichen erfuhr, und sagte: „die Geistlichen hätte man genug verketzert, so müßten nun auch die Fürsten herhalten."

Die „Widerlegung" war die letzte Schrift, in welcher Calixtus an dem synkretistischen Streit sich noch persönlich betheiligte. Auf Calov's Syncretismus Calixtinus vom Jahr 1653 erwiderte er nicht mehr, eben so wenig auf Hülsemann's „Calixtinischen Gewissenswurm" von 1654, ein Buch voll unbeschreiblicher Gemeinheit, II, 280. Der 1655 von den wittenbergischen

Theologen aufgestellte und unterzeichnete consensus repetitus fidei vere Lutheranae oder das neue Bekenntniß, durch dessen Annahme Calov ihn und alle Nachwirkungen seiner Schule aus der lutherischen Kirche zu entlassen wünschte, wurde zwar schon 1655 fertig, erschien aber damals noch nicht im Druck. Calov's im gleichen Jahr gedruckte Harmonia calixtino-haeretica sollte der projectirten neuen Bekenntnißschrift in andern Ländern erst den Weg bereiten und jeden Widerspruch beseitigen. Calixtus hatte in diesen seinen letzten Jahren bis auf seinen Tod, 19. März 1656, Besseres zu thun. Er nahm frühere eschatologische Untersuchungen wieder auf und schrieb seinen tractatus de pacto Dei cum hominibus. Völlig zurückgezogen in sich selbst scheint der fast 70jährige Verfasser hier gearbeitet zu haben; kein Gedanke mehr an Polemik, an Calov und Hülsemann, ja an Zeitgenossen überhaupt, deren er keinen anführt. Es ist nicht zu übersehen, was der Verfasser in Beziehung auf den obigen Tractat über den Unterschied der Calixtischen und der reformirten Föderaltheologie bemerkt hat.

Von Interesse ist, daß man auf dem zur Ausführung des Westphälischen Friedens gehaltenen Reichstag zu Regensburg, 1653—54, wo demnach auf die Verhandlung über die dort noch festgehaltene Hoffnung auf kirchliche Einigung eingegangen werden mußte, eine Zeit lang auf Calixt's Friedensgedanken zurückkam. Jesuiten discutirten sie in Predigten, Diplomaten in ihren Kreisen, selbst vornehme Frauen. Calixtus empfing darüber noch interessante Berichte von seinem auf dem Reichstag anwesenden Schwager Schwartzkopff. Aber bald zeigte sich auch hier, daß die Zeit der Mitentscheidung der politischen Fragen durch die Theologie vorüber sei. Einem von Schwartzkopff angebahnten und von vielen evangelischen Reichstagsgesandten lebhaft unterstützten Versuch, den synkretistischen Streit auf ähnliche Art beizulegen, wie es die braunschweigischen Höfe schon längst vorgeschlagen hatten, d. h. durch einen Convent politischer Räthe, widersetzte sich auch jetzt lebhaft der Kurfürst von Sachsen und der Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt. Ueber die Motive dieser Politik vgl. II, 156.

Sehr richtig urtheilt der Verfasser II, 71. über die Stellung Calixt's zu seinem Zeitalter im Ganzen: „Im Großen erfüllte sich an Calixt in einem umgekehrten Sinn das Wort: was man in der Jugend wünscht, das hat man im Alter die Fülle. Was er in seiner Jugend beklagt und besorgt hatte, und was er Zunehmen der Barbarei nannte — nämlich das Abnehmen der Wißbegier und des Wahrheitssinnes vor dem tendenziösen Fertigsein, des historischen Sinnes vor der rechthaberischen Beschränktheit, der Liebebedürftigkeit vor dem Particularismus und der Frömmigkeit vor der juristischen Trockenheit — das hatte jetzt in der Verwilderung aller Zucht auf niedern und noch mehr auf hohen Schulen, in der Noth des dreißigjährigen Kriegs, bei einem so großen Haufen eine solche Macht der Gemeinschaft gewonnen, daß es stark genug war, auf länger als ein Menschenalter alle die reformatorischen Wirkungen niederzuhalten, welche sonst, wenn Calixt's prophetische Stimme gehört worden wäre, heilend, versöhnend, Neues schaffend auch von den lutherischen Theologen hätten ausgehen können; und das war denn auch mehr als genug, um ihm selbst die letzten Jahre seines Lebens in nichts als Schmerz über Widerstand gegen den höchsten und besten Inhalt seines ganzen Strebens, über vereitelte Hoffnungen, dafür etwas ausrichten zu können, zu verwandeln."

Gern würden wir aus dem reichen Detail des Buches noch Einzelnes mittheilen, z. B. über Calixt's fürstlichen Gönner, den höchst merkwürdigen Herzog August den Jüngern, über Johann Valentin Andreä's Verhältniß zu diesem Fürsten, über Calixt's kirchenrechtliche Stellung (I, 60. 195 ff.), über die Ursachen der Gegnerschaft gegen ihn in den großen norddeutschen Städten (I, 67. 116.), über Calixt's Verhältniß zu seinem Zeitgenossen, dem redlichen Johann Matthäus Meyfart, dem freimüthigen Tadler der Gebrechen der lutherischen Kirche (I, 82 ff.), u. A. Aber der Raum verbietet eine weitere Ausdehnung dieser Anzeige und wir scheiden daher von dem Herrn Verfasser mit dem erneuerten Ausdruck unseres Dankes und unserer Hochschätzung.

Hundeshagen.

2.

Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Joh. F. Bleek und Ad. Kamphausen. Mit Vorwort von Karl Immanuel Nitzsch. Berlin bei Georg Reimer. 1860. XX u. 833 S. (8).

Der selige Bleek war einer von den in unserer Zeit leider immer seltener werdenden Bibelforschern, die den Glauben an Gottes Offenbarung im alten und im neuen Bunde wohl zu vereinigen wissen mit einer durch keinerlei traditionelle Ansichten gehemmten, sondern in voller Freiheit und Unbefangenheit dem wirklichen Thatbestande nachgehenden historisch-kritischen und exegetischen Forschung. Sein Leben lang hat er unwandelbar an dem gesunden Glauben festgehalten, daß jede ernste und gewissenhafte Forschung, der es wirklich um die Wahrheit zu thun ist, welches auch ihre Resultate sein mögen, der Sache des Reiches Gottes nicht schaden kann, sondern ihr förderlich sein muß; und sein Leben lang hat er in diesem Glauben selbst unermüdlich geforscht, die gewonnenen Resultate immer wieder auf's neue geprüft, sie mit den Resultaten Anderer verglichen und gern auch von Gegnern gelernt, wenn er Belehrung bei ihnen finden konnte. Durch seine unbestechliche Wahrheitsliebe, seine gewissenhafte Gründlichkeit, seine besonnene und umsichtige Erwägung aller für die Entscheidung einer streitigen Frage in Betracht kommenden Momente, durch die Klarheit seiner Darstellung und ganz besonders durch seine Vorsichtigkeit, in der er fast ängstlich darauf bedacht war, „in der Aufstellung der Resultate nicht weiter zu gehen, als wie die jedesmal stattfindenden Umstände gestatten, um nicht in Gefahr zu kommen, Unsicheres oder Falsches als Gewisses und Wahres aufzunehmen, und darauf dann wieder Anderes aufzubauen", hat er sich unstreitig eine der hervorragendsten Stellen unter den Bibelforschern unsrer Zeit gesichert. Auch auf dem Gebiete, welches wir hier mit ihm betreten, hat sein Name besonders durch seine Untersuchungen über den Pentateuch, über den zweiten Theil Sacharja's und namentlich über Daniel

längst einen guten Klang. Es wird daher die in diesem Einleitungswerke vorliegende umfassende Mittheilung der Resultate seiner historisch kritischen Forschungen über das A. T. Vielen sehr erwünscht sein. Ihre Veröffentlichung fällt freilich in eine Zeit, in welcher das Bestreben vorherrschend ist, wo möglich das ganze morsche Gebäude der traditionellen Ansichten über das A. T. vollständig wieder aufzurichten, und auch den sichersten Ertrag der kritischen Arbeit ohne wirklich eingehende Prüfung bei Seite zu schieben. Aber gerade darum ist Bleek's Werk um so mehr an der Zeit. Es ist doch zu hoffen, daß durch dasselbe die unbefangene und gewissenhafte Forschung, die nicht mit fertigen Resultaten an die Untersuchung herantritt, wieder mehr zu Ehren kommen wird. Namentlich wünschen und hoffen wir, daß es in den Kreisen der Studirenden Eingang finden wird. Ihre Bedürfnisse hat Bleek bei der Ausarbeitung desselben vorzugsweise vor Augen gehabt; denn seine Arbeit war zunächst für seine Vorlesungen bestimmt. Für diese aber pflegte Bleek seine Hefte so vollständig und mit so ungewöhnlicher Sorgfalt auszuarbeiten, daß die Herausgeber das Werk wesentlich ganz ebenso, wie es aus des Verfassers Hand hervorgegangen war, der Oeffentlichkeit übergeben konnten, zumal da Bleek die Einleitung in das A. T. im Ganzen 23mal vorgetragen und jedesmal seine Arbeit einer neuen Revision unterworfen hat.

Es ist dem Unterzeichneten eine Freude, seine Uebereinstimmung nicht nur mit den Grundanschauungen, sondern auch mit sehr vielen Resultaten Bleek's bezeugen zu können. Allerdings sieht er sich andererseits genöthigt, in nicht Wenigem abweichende Ansichten geltend zu machen. Je weniger aber der Zweck einer Anzeige und der Raum es verstatten, dieselben genügend zu begründen, um so mehr ist es ihm Pflicht und Bedürfniß, ausdrücklich zu erklären, daß er in den Erörterungen Bleek's auch da, wo er sich ihre Resultate nicht aneignen konnte, immer viel Belehrung und Anregung gefunden hat.

Treten wir nun der Sache selbst näher! Die Ansicht Bleek's über den Begriff und die Methode der sogenannten biblischen Einleitung wird erst in der noch nicht er-

schienenen Einleitung in das N. T. ausführlicher mitgetheilt werden. In Uebereinstimmung mit der vor Kurzem in dieser Zeitschrift (J. 1861. H. 1.) erschienenen lehrreichen Erörterung Hupfeld's über diesen Gegenstand behandelt Bleek die alttestamentliche Einleitung, welchen Namen er nur als einen althergebrachten beibehält, als eine rein geschichtliche Disciplin, „als eine Geschichte der in der Sammlung des A. T. enthaltenen Schriften, sowohl der einzelnen als der Gesammtheit derselben, von ihrem ersten Ursprunge an bis auf die gegenwärtige Zeit". Er sagt ausdrücklich, daß die Disciplin demnach mit der Geschichte der althebräischen Literatur ganz zusammenfalle, fügt aber dann die weitere Bemerkung bei: „Doch erhält die alttestamentliche Einleitung zugleich den Charakter einer theologischen Disciplin, den eine Geschichte der althebräischen Literatur an und für sich nicht haben würde, dadurch, daß die Schriften, worauf sie sich bezieht, als eine geschlossene Sammlung der Urkunden betrachtet werden, worin die Offenbarungen Gottes an das Volk Israel niedergelegt sind, als Vorbereitungen auf die Offenbarung des N. B. in Christo", eine Bemerkung, mit der sich Hupfeld schwerlich einverstanden erklären dürfte, und die auch nach unserm Dafürhalten nicht präcis gefaßt ist und einen Gesichtspunkt in die Begriffsbestimmung aufnimmt, der keinen wesentlichen Einfluß auf die Bleek'sche Behandlungsweise unsrer Disciplin geübt hat. Es zeigt sich dieß gleich in der Eintheilung, welche ausschließlich durch den Gesichtspunkt der biblischen Literaturgeschichte bestimmt ist. Das Werk zerfällt nämlich in drei Haupttheile: 1) Geschichte des Ursprungs der einzelnen Bücher des A. T. und der etwaigen Veränderungen, welche sie erfahren haben, so lange sie noch einzeln vorhanden waren; 2) Geschichte der Entstehung der Sammlung der alttestamentlichen Bücher als solcher (als Sammlung); 3) weitere Geschichte des Textes des A. T. seit der Bildung des Kanons bis auf unsre Zeit.

Es ist hier nicht der Ort, ausführlich auf die Verhandlungen über den Begriff unserer Disciplin einzugehen. Doch möge es uns verstattet sein, in der Kürze unsere Meinung dar-

über auszusprechen. Wir halten eine doppelte Betrachtungs- und Behandlungsweise derselben für berechtigt, die nur bestimmt unterschieden und in ihrer Unterschiedenheit consequent durchgeführt sein wollen. Betrachtet man unsere Disciplin als Glied in dem Gesammtorganismus aller Wissenschaften — eine, wie sich von selbst versteht, wohlberechtigte Betrachtungsweise —, so kann sie gewiß nur als ein besonderer Ausschnitt aus der allgemeinen Literaturgeschichte, also als Geschichte der hebräischen Nationalliteratur oder als biblische Literaturgeschichte behandelt werden. Sie ist dann eine rein geschichtliche Disciplin, und eine etwaige Ausschließung der Apokryphen, der Pseudepigraphen, der Schriften des Philo, des Josephus und Anderer kann nur durch praktische Gründe veranlaßt sein, ist aber nicht aus dem Begriffe der Wissenschaft herzuleiten. Daß einer solchen Geschichte der hebräischen Nationalliteratur durch die besondere Stellung und Bedeutung, welche das Volk Israel, als Träger der göttlichen Offenbarung, in der Weltgeschichte gehabt hat, der Name und Charakter einer theologischen Wissenschaft gesichert ist, hat Hupfeld überzeugend dargethan. Denn da „dem Gebiet der Geschichte Nichts, auch das Geistigste und Innerlichste nicht, entzogen werden kann", so muß auch in einer Geschichte der hebräischen Nationalliteratur sowohl bei der Betrachtung der einzelnen alttestamentlichen Schriften als bei der der ganzen Sammlung der eigenthümliche Charakter, den sie als Offenbarungsurkunden haben — wenn anders derselbe wirklich vorhanden ist — mehr oder weniger hervortreten. Wäre dieß nicht der Fall, so läge die Schuld nicht an einer falschen Begriffsbestimmung der Disciplin, sondern nur an der Einseitigkeit der Behandlungsweise. Ebendarum halten wir es für unrichtig, daß Bleek den theologischen Charakter der althebräischen Literaturgeschichte davon abhängig macht, daß die alttestamentlichen Schriften als eine geschlossene Sammlung von Offenbarungsurkunden betrachtet werden, in welchem Falle, genau genommen, erst ein zweiter Haupttheil sein Werk zu einem theologischen machen würde.

Wir halten nun aber auch noch eine andere Betrachtungs-

und Behandlungsweise unserer Disciplin für ebenso berechtigt, und glauben, daß in ihr jene erste ihre nothwendige Ergänzung finden muß. Wir stimmen dem vollständig bei, was Hupfeld gegen die Herabsetzung unserer Disciplin zu einer Magd der Dogmatik gegen Baur, gegen Keil und gegen Holtzmann bemerkt hat. Wir glauben aber andererseits, daß den Ausführungen dieser Theologen ebenso wie der oben beanstandeten Bemerkung Bleek's ein richtiges Gefühl davon zu Grunde liegt, daß neben jener ersten auch noch eine solche Behandlungsweise unserer Disciplin berechtigt und ein Bedürfniß ist, bei welcher dieselbe speciell als Glied des Organismus der theologischen Wissenschaften betrachtet und in eine nähere und bestimmtere Beziehung zu den übrigen theologischen Disciplinen gesetzt wird. Nun hat die Offenbarung Gottes, und also auch die Bibel, als die Beurkundung derselben, nicht nur eine geschichtliche, sondern auch eine bleibende Bedeutung nicht etwa bloß für die Dogmatik, auch nicht bloß für die Theologie, sondern vor Allem für das religiöse Leben, für die christliche Gemeinde, für das Reich Gottes; und gerade diese bleibende Bedeutung, welche die Bibel als Sammlung der Urkunden der göttlichen Offenbarung hat, sichert ihr das besondere Interesse, welches wir als Christen und als Theologen ihr zuwenden. Wenn also unsere Disciplin specieller als Glied des Organismus der theologischen Wissenschaften betrachtet werden soll, so muß der Gesichtspunkt, daß die heilige Schrift die Beurkundung der Offenbarung Gottes ist, mehr in den Vordergrund treten, und sie muß es sich zur besonderen Aufgabe machen, das Verhältniß, in welchem die einzelnen biblischen Schriften und die ganze Sammlung zu der Offenbarung stehen, zu ermitteln. Dieß kann freilich nur geschehen auf Grund der Ermittelung des Ursprungs und der Geschichte der Bibel und ihrer einzelnen Schriften, weil nur dadurch ihre durch beide bedingte wahre Beschaffenheit erkannt werden kann, also auf Grund der literargeschichtlichen Betrachtung der Bibel. Es erhellt aber, daß unsere Disciplin bei dieser bestimmteren theologischen Ausprägung ihres Begriffes keine bloße biblische Literaturgeschichte bleiben

darf, und überhaupt keine rein geschichtliche Disciplin ist[a]). Vielmehr muß sie als literar-geschichtliche Charakteristik der Bibel als der Beurkundung der göttlichen Offenbarung bestimmt werden. Durch diese Betrachtungsweise wird dann allerdings sowohl die Begränzung des Gebiets, als die Anordnung mehrfach verändert; wir wollen in dieser Beziehung nur hervorheben, daß hier aus der Begriffsbestimmung schon die Beschränkung auf die biblischen Bücher sich ergibt, sofern wenigstens die apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften nur insoweit in den Kreis der Untersuchung zu ziehen sind, als sie etwa zur Beurkundung der Offenbarung oder zu dem Verständnisse derselben dienen können. In Betreff der Anordnung aber werden z. B. bei der Betrachtung der einzelnen Schriften die drei Abtheilungen der hebräischen Bibel auseinanderzuhalten sein. Ja, es muß auch ein neuer Stoff in unsere Disciplin aufgenommen werden, nämlich eben der Nachweis des Verhältnisses, in welchem die einzelnen Schriften und sie alle zusammengenommen zu der Offenbarung stehen.

Von dem, was die Dogmatik im locus de scriptura sacra lehrt, wird dabei nichts vorausgesetzt. Nur das Eine wird vorausgesetzt, daß es eine Offenbarung Gottes gibt und daß dieselbe in der heiligen Schrift A. und N. Testamentes beurkundet ist. Das aber ist kein bloßes theologisches Dogma, sondern eine allem ächt christlichen und insonderheit allem ächt evangelischen Glauben wesentliche Ueberzeugung. Im Uebrigen hat das Wort „Bibel" zunächst nur eine geschichtliche Bedeutung, und erst die Untersuchung jedes einzelnen Buches hat herauszustellen, ob, in welchem Maße und in welcher Weise ihm die Bedeutung einer Offenbarungsurkunde zukommt. — Der Zweck und das Ziel unserer Disciplin, auf welches diese Behandlungsweise derselben unmittelbarer lossteuert, und welches durch sie vollständiger erreicht wird, ist die Gewinnung einer richtigen Betrachtungsweise der ganzen Bibel und der einzelnen

---

a) Ebenso wenig als die Exegese, so gewiß dieselbe eine historische sein muß, eine rein geschichtliche Disciplin ist.

biblischen Schriften. Erreicht sie dieses Ziel, so wird sie allerdings auch zu einer Revision der dogmatischen Lehren über die heilige Schrift führen, aber diese Revision, wie überhaupt die dogmatische Formulirung und Näherbestimmung der gewonnenen Anschauung von der heiligen Schrift liegt außerhalb ihres Gebietes. Denn unsere Disciplin will der Dogmatik, ebenso wie der Exegese, der biblischen Theologie, und allen übrigen theologischen Disciplinen, wohl in die Hände arbeiten, nicht aber ihre Arbeit thun.

Die beiden bezeichneten Behandlungsweisen unserer Disciplin scheinen uns vielfach, nicht zu ihrem Vortheile, miteinander vermischt worden zu sein. Jede muß aber klar von der anderen gesondert werden; dann ergänzen sie sich gegenseitig und entsprechen jede einem besonderen Bedürfnisse. Die Behandlung unserer Disciplin als biblische Literaturgeschichte ist nothwendig, damit ihr gegenüber der herrschenden Theologie oder den besonderen theologischen Ansichten ihrer einzelnen Bearbeiter „ihre wissenschaftliche Unbefangenheit und Selbständigkeit" gesichert bleibt; und ihre Behandlung als „literargeschichtliche Charakteristik der Bibel als der Beurkundung der Offenbarung" ist nothwendig, damit sie an dem ihr gebührenden Einfluß auf die übrigen theologischen Disciplinen nicht verkürzt wird. Wäre sie auch von diesem Gesichtspunkt aus durchgebildet und ausgestaltet worden, so wäre gewiß die Kluft zwischen der dogmatischen und praktischen Schriftbetrachtung auf der einen und der kritischen und (theilweise wenigstens) der exegetischen auf der anderen Seite nicht mehr so groß, als sie dermalen noch ist. Es kann eben nur vermöge einer lebendigen Wechselbeziehung der einzelnen theologischen Disciplinen aufeinander jede einzelne von ihnen gedeihen, während unter ihrem Auseinanderfallen jede einzelne Schaden leidet. — Schließlich möchten wir nur noch dem Einwand begegnen, daß der Nachweis des Verhältnisses, in welchem die Bibel und die einzelnen biblischen Schriften zu der Offenbarung stehen, der Dogmatik zugewiesen werden könne. Wir halten dieß schon darum für unthunlich, weil die Dogmatik unmöglich die einzelnen biblischen Bücher und die verschiedenen

Partieen derselben in ihrem Verhältnisse zu der Offenbarung so eingehend untersuchen kann, als es wünschenswerth und nothwendig ist. Auch wird der Dogmatiker bei seinem vom Ganzen zum Einzelnen herabsteigenden Verfahren immer viel mehr in Gefahr sein, jenes Verhältniß seinem System zu Lieb in einer dem wirklichen Thatbestand nicht entsprechenden Weise zu bestimmen, als der vom Einzelnen zum Ganzen aufsteigende literarhistorische Bibelforscher. Und warum sollen wir als Theologen, wenn wir die literarhistorische Untersuchung beendet und nun alles Material beisammen haben, um eine wohlbegründete theologische Anschauung von der Bibel darauf zu gründen, diesen theologischen Abschluß unserer Arbeit dem Dogmatiker überlassen, wenn wir doch das Bewußtsein haben, daß die als Resultat unserer literarhistorischen Untersuchung sich ergebende Bibelbetrachtung nicht bloß für die Dogmatik, sondern für die gesammte Theologie, ja auch für das gesammte kirchliche Leben gewonnen ist? — Für akademische Vorlesungen zieht der Unterzeichnete aus leicht ersichtlichen Gründen die Behandlung unserer Disciplin als literarhistorische Bibelcharakteristik vor.

Gegen die Bleek'sche Eintheilung ließe sich von seinem Standpunkte aus einwenden, daß es schwer zu entscheiden sein dürfte, ob z. B. die Erörterung über die Textcorruptionen in den ersten oder in den dritten Haupttheil aufzunehmen sei, da gewiß ein großer Theil derselben schon der Zeit vor der Sammlung des alttestamentlichen Kanons angehört. Ueberhaupt müßte, wenn man sie consequent durchführen wollte, manches Zusammengehörige getrennt werden; namentlich wäre der samaritanische Pentateuch nicht im dritten, sondern im ersten Theile zu behandeln. — Wird dagegen unsere Disciplin als literarhistorische Bibelcharakteristik behandelt, so gliedert sie sich allerdings von selbst, entsprechend den Bleek'schen drei Haupttheilen, in die Charakteristik 1) der einzelnen Bücher, 2) der ganzen Sammlung und 3) der Textbeschaffenheit.

Seinen drei Haupttheilen hat Bleek drei vorbereitende Abschnitte vorausgeschickt; zuerst eine „allgemeine Uebersicht dessen, was bisher auf dem Gebiete der alttestamentlichen Einleitung-

geleistet ist" (S. 5—28.), in Betreff deren wir nur bemerken möchten, daß die Charakteristik der kritischen Bestrebungen R. Simon's (namentlich S. 14.) nicht ganz zutreffend ist; es ist nämlich nicht richtig, daß dieselben mehr im protestantischen Geist, als in dem der katholischen Kirche gewesen seien. Das Buch Simon's ist vom echt katholischen Standpunkt aus geschrieben (vgl. Holtzmann, Kanon und Tradition, S. 59 f.); man muß dieß wissen, um begreifen zu können, warum die protestantische Theologie sich so energisch gegen eine solche Kritik gewehrt hat, und warum auch gerade mehr evangelisch gesinnte Katholiken, wie die Jansenisten, die Unterdrückung des Buchs verlangten. — Der zweite vorbereitende Abschnitt handelt von dem Namen, den Bestandtheilen, der Ordnung und der Eintheilung des A. T. (S. 29—37.). Der dritte trägt die Ueberschrift: „Geschichtliches über die Originalsprachen der alttestamentlichen Bücher" (S. 37—145.), enthält aber nicht bloß eine Charakteristik des Hebräischen in seinem Verhältnisse zu den andern semitischen Sprachen und Erörterungen über die Eigenthümlichkeit der poetischen Diction im Unterschiede von der prosaischen, über Dialektsunterschiede in der hebräischen Sprache und über den Unterschied der älteren und der späteren Diction, sondern auch eine Abhandlung über die Form der hebräischen Poesie (die wir lieber dem die poetischen Bücher behandelnden Abschnitt des ersten Haupttheils als Einleitung vorangestellt hätten) und eine Geschichte der hebräischen Sprache und des hebräischen Sprachstudiums von ihrem Aussterben an bis auf die Gegenwart (die wohl besser in Verbindung mit einer kurzen Geschichte der alttestamentlichen Exegese als Anhang am Ende des ganzen Werkes ihre Stelle gefunden hätte). Wir bemerken über diesen Abschnitt in der Kürze nur Folgendes: In Betreff des sogenannten Chaldäischen stimmt Bleek den Ausführungen Hupfeld's (Studien und Kritiken 1830. S. 290 ff.) bei. — Das Aussterben der hebräischen Sprache setzt er gewiß mit Recht erst in die nachexilische Zeit, indem er ihre vollständigere Verdrängung durch das Aramäische dem Zeitalter der Seleucidenherrschaft zuschreibt. — Nicht recht genügend ist, was Bleek (S. 95 f.) über die

Veränderungen sagt, welche im Laufe der Zeit mit der noch lebenden hebräischen Sprache vorgegangen sind. Mehr Sicheres läßt sich denn doch darüber sagen. — Ungern vermißt man unter den vorbereitenden Abschnitten einen solchen über die äußeren Mittel und Formen des Schreibens, deren sich die alten Hebräer bedienten.

Was den ersten Hauptheil betrifft, so müssen wir gleich gestehen, daß uns die Behandlung des Pentateuchs und der vorderen Propheten am wenigsten befriedigt hat. Hier läßt sich Bleek viel zu sehr von der Neigung bestimmen, die Abfassungszeit der einzelnen Bücher möglichst früh anzusetzen. Es hat ihm dieß mehrfach den Einblick in den wahren Sachverhalt verschlossen und ihn zu einzelnen entschieden falschen Annahmen verleitet. Sodann ist seine Untersuchung hier nur in einzelnen Partieen eine umfassendere, während sie sonst vielfach bei einzelnen kritischen Beobachtungen stehen bleibt. Namentlich hat er die wichtigen Anhaltspunkte, welche die Darstellung und Sprache für die kritische Untersuchung der Entstehungsgeschichte der historischen Bücher darbietet, fast ganz unbenützt gelassen. Da mußte ihm denn seine sonst so rühmenswerthe Vorsichtigkeit in der Ermittelung der Entstehungsgeschichte der einzelnen Bücher hinderlich seyn; Manches, was man sicher oder wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit erkennen kann, mußte ihm unsicher und ungewiß erscheinen; und er konnte darum auch manche neuere Forschungen in ihrer Bedeutung nicht richtig würdigen. So sind namentlich die Untersuchungen Hupfeld's über die Genesis und die Ewald's über den Pentateuch und die übrigen historischen Schriften wohl erwähnt, aber nicht verarbeitet. Endlich vermissen wir auch eine allgemeine Charakteristik der hebräischen Geschichtschreibung, namentlich eine eingehendere Erörterung des Wesens des sogenannten prophetisch-theokratischen Pragmatismus. — Es ist unmöglich, hier alles Einzelne auch nur zu berühren, und wir müssen uns darum darauf beschränken, einzelne wichtigere Punkte herauszugreifen.

Bleek behandelt zuerst sämmtliche geschichtliche Bücher, auch die unter den Hagiographen stehenden. Die in den voraus-

geschickten allgemeinen Bemerkungen (S. 146—159.) enthaltene Untersuchung über die in denselben citirten Quellenschriften wäre ohne Zweifel fruchtbarer im Zusammenhang mit der Untersuchung über die Entstehung der einzelnen uns erhaltenen Geschichtswerke geführt worden.

In der ausführlichen Erörterung über den Pentateuch (S. 160—311.) gibt der Verfasser nach den nöthigen Angaben über Namen und Inhalt des Werkes und seiner einzelnen Theile zuerst eine geschichtliche Uebersicht der verschiedenen Vorstellungen über Ursprung und Zusammensetzung des Pentateuchs. Es folgt dann die Erörterung über diejenigen Bestandtheile des Pentateuchs, welche nach Bleek's Ansicht schon in der uns vorliegenden Gestalt von Moses oder mindestens im mosaischen Zeitalter aufgeschrieben sind. Es sind außer den Liedern in 4 Mos. 21. und dem Stationenverzeichniß 4 Mos. 33. namentlich folgende Abschnitte: 2 Mos. 25—31., 3 Mos. 1—7. 11—16. 17., 4 Mos. 1. 2. 4. 10, 1—8. 19. Die Hauptgründe, welche Bleek für seine Ansicht geltend macht, sind: 1) es wird in 3 Mos. 4. 13. 14. 16. und 4 Mos. 19. der Aufenthalt Israels im Lager und das Wohnen in Zelten vorausgesetzt; 2) es werden in 2 Mos. 27. 28. 29. 30., 3 Mos. 1. 2. 3. 6. 7. 16., 4 Mos. 19. als die bei gottesdienstlichen Handlungen functionirenden Personen speciell Aaron und seine Söhne genannt, nicht die Priester im Allgemeinen. Bleek meint, in der Zeit, in welcher die Israeliten schon in den Städten des Landes Kanaan wohnten, und in welcher Aaron's Söhne nicht mehr lebten, sondern ihre Nachkommen Priester waren, hätte man diese Gesetze gewiß nicht in einer Form niedergeschrieben, in welcher sie gar nicht mehr unmittelbar anwendbar waren. Uns scheinen diese Gründe nicht entscheidend zu sein. Ein späterer Verfasser, der in dem Bewußtsein, über von Moses ausgegangene Anordnungen zu berichten, also aus gutem Grunde die historische Situation der mosaischen Zeit festhalten wollte, brauchte ja nicht viel Geschick zu haben, um statt der Städte und Häuser das Lager und die Zelte und statt der Priester Aaron und seine Söhne zu nennen. Zu dem Letzteren hatte er dazu noch einen

besonderen Grund. Wollte er nämlich immer wieder daran erinnern, daß nach mosaischer Anordnung dem Hause Aaron's das Priesteramt übertragen worden sei, so konnte er dieß gar nicht besser thun, als indem er statt der Priester in der Regel speciell Aaron und seine Söhne nannte. Auch war die Anwendung dieser Gesetze auf die Verhältnisse der späteren Zeit so überaus einfach, daß um ihretwillen eine Aufgabe der historischen Situation der mosaischen Zeit durchaus nicht geboten war. Wenn Bleek außerdem für die Abfassung von 3 Mos. 15. in der mosaischen Zeit geltend macht, die Verordnung, daß der Saamenflüssige und die Blutflüssige nach ihrer Genesung bei der Stiftshütte zwei Tauben zum Sünd- und Brandopfer darbringen sollten, sei nur in einer Zeit, in welcher noch das ganze Volk in der Nähe des Heiligthums lebte, also in der mosaischen Zeit, ausführbar gewesen, so genügt schon die Thatsache, daß noch in der Zeit Christi auch Wöchnerinnen ihr Taubenopfer beim Tempel darbrachten, vollkommen, um dieß Argument zu entkräften, um so mehr, da jene Krankheiten gewiß nicht so gar häufig vorkamen. Und wenn Bleek in Betreff des Sündopfergesetzes 3 Mos. 4. darauf Gewicht legt, daß außer dem Sündopfer des Hohenpriesters, der ganzen Gemeinde und des Einzelnen nur von dem des Stammesfürsten die Rede ist, nicht aber von dem des Königs, so ist dagegen zu erinnern, daß uns dieser Umstand nur allenfalls in die vorkönigliche Zeit zurückführt, daß man aber auch noch in der ersten Zeit des Königthums, in welcher das Bewußtsein, daß das Königthum eine Neuerung sei, noch recht lebendig war, Bedenken tragen mußte, in gottesdienstlichen Anordnungen, welche der Verfasser selbst als aus der mosaischen Ueberlieferung herstammende betrachtete und betrachtet wissen wollte, das Königthum speciell zu berücksichtigen. Wenn somit die Gründe Bleek's nicht entscheidend sind, so sprechen vielmehr entscheidende Gründe gegen seine Ansicht; es sprechen gegen dieselbe 1) die Eingangsformeln dieser Gesetze, welche nicht auf schriftliche Aufzeichnungen aus der mosaischen Zeit, sondern auf eine aus der mosaischen Zeit herstammende mündliche Tradition, und zwar theils auf Volks-, theils auf Priester-

tradition, als Quelle, aus welcher diese Gesetze entnommen sind, hinweisen; 2) steht wenigstens 3 Mos. 6, 5 f. eine Vorschrift, deren Ausführbarkeit während des Wüstenzuges schon de Wette mit Recht in Abrede gestellt hat; 3) stehen die bezeichneten Abschnitte in einem so genauen Zusammenhang mit andern Stücken und sind in Darstellung und Sprache mit diesen so verwandt, daß, wenn sie mosaische Aufzeichnungen sein sollten, auch noch eine ziemliche Anzahl anderer Stücke Mosi zugeschrieben werden müßten, womit aber neue Schwierigkeiten entstehen würden; 4) endlich ist es auch äußerst unwahrscheinlich, daß Moses die Stiftshütte oder die Priesterkleidung schriftlich bis in's Einzelnste hinein beschrieben und den Priestern über ihre gottesdienstlichen Functionen genaue schriftliche Anweisung gegeben haben sollte. Die Verhältnisse der mosaischen Zeit und die Lage Mosis lassen voraussetzen, daß er überhaupt nur sehr wenig und nur das Allernothwendigste geschrieben hat. Am wenigsten aber konnte ein Mann der That — und ein solcher war doch Moses — gerade solche Aufzeichnungen niederschreiben. Es that wahrlich damals Anderes Noth. Die Aufgabe, ein Volk, welches längere Zeit in der Knechtschaft inmitten eines abgöttischen Volkes gelebt und noch nie ein selbständiges Staatswesen gehabt hatte, zu einer starken und wohlorganisirten Nation auszubilden, die den Kämpfen, denen sie entgegenging, gewachsen war, ja, diese Nation zu einem Volke Gottes heranzubilden, diese Aufgabe erforderte die unermüdlichste, unausgesetzteste, angestrengteste Thätigkeit. Ein Mann der That, wie Moses, der eine solche Aufgabe zu erfüllen hatte, hat sich gewiß damit begnügt, die Stiftshütte zu errichten und das Opferinstitut, das Priesterthum und andre Lebensordnungen des Volkes Gottes in's Dasein zu rufen. Die Beschreibung dessen, was er geschaffen hatte, konnte er füglich Späteren überlassen.

Von einem der bezeichneten Abschnitte, von 3 Mos. 17., muß dagegen allerdings im Hinblick auf seinen Inhalt und auf seinen Zweck mit Bleek behauptet werden, daß seine Aufzeichnung zwar nicht Mosi selbst, aber doch der mosaischen oder un-

mittelbar nachmosaischen Zeit angehören muß, obschon in der uns vorliegenden Gestalt des Gesetzes einzelne Ausdrücke von späterer Hand geändert sein mögen. Außerdem liegen gewiß auch den Verzeichnissen in 4 Mos. 1. 2. und 4. Aufzeichnungen aus der mosaischen Zeit zu Grunde.

Auffallend ist es, daß Bleek die wenigen, aber gerade darum doppelt beachtenswerthen Zeugnisse des 2. Buchs Mosis über mosaische Aufzeichnungen nicht mehr beachtet hat. Hätte er es gethan, so würde er z. B. ohne Zweifel erkannt haben, daß man viel sicherer und bestimmter behaupten kann, in 2 Mos. 20—23. liege uns das 2 Mos. 24, 4. 7. erwähnte mosaische Bundesbuch, mit wenigen späteren Zusätzen vermehrt, vor, als daß Moses die oben bezeichneten Abschnitte geschrieben hat. — Unter denjenigen Gesetzen aber, welche nicht ausdrücklich als mosaische Aufzeichnungen bezeichnet sind, läßt sich gewiß von keinem andern mit größerer Evidenz nachweisen, daß ihm eine der mosaischen Zeit angehörige Urkunde zu Grunde liegt, als von 3 Mos. 18—20.

Nach der Erörterung über die mosaischen oder der mosaischen Zeit angehörigen Stücke des Pentateuchs weist Bleek aus den Spuren der nachmosaischen Zeitverhältnisse, die sich in demselben finden (unter welchen 2 Mos. 16, 35. nach richtiger Uebersetzung zu streichen ist), aus den mancherlei Wiederholungen von Gesetzen, aus den Doppelerzählungen, aus vorhandenen Widersprüchen, aus der unnatürlichen Stellung einzelner Abschnitte, aus chronologischen Ungenauigkeiten u. s. w. nach, daß der ganze Pentateuch in seiner uns vorliegenden Gestalt unmöglich aus der Hand Mosis hervorgegangen sein könne, sondern das Werk eines späteren Verfassers sein müsse, der schon manche größere oder kleinere schriftliche Aufzeichnungen vorgefunden und in seine Schrift aufgenommen habe. Darauf folgt eine Untersuchung über die Quellen der vier ersten Bücher des Pentateuchs. Hier hält Bleek immer noch die Ergänzungshypothese fest, zu deren ersten Vertretern er gehört, wenn er auch zugibt, daß der Ergänzer außer der elohistischen Grundschrift noch anderweitige schriftliche Quellen benützt hat. Uns scheint diese Hypo-

these nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung nicht mehr haltbar zu sein. Namentlich können wir es nicht billigen, daß sich Bleek gegen die nach unserm Dafürhalten jetzt vollständig gesicherte Unterscheidung zwischen der Grundschrift und dem Werke des jüngeren Elohisten sträubt. Er war darum auch nicht im Stande, von dem Charakter der Grundschrift eine anschauliche und richtige Vorstellung zu gewinnen. Auch die Abfassungszeit der Grundschrift („wahrscheinlich fällt sie noch in die Regierung des Saul") und der vier ersten Bücher des Pentateuchs in ihrer gegenwärtigen Gestalt (Zeit David's) setzt Bleek sicher zu früh an. Uns scheinen schon die Stellen 1 Mos. 17, 6. 16. und 35, 11. hinreichend zu sein, um zu erweisen, daß die Grundschrift nicht vor der Regierungszeit David's geschrieben sein kann. Die Abfassung der (jehovistischen) Hauptergänzungsschrift aber muß schon dem Charakter der Geschichtsbehandlung gemäß, wie nach manchen deutlichen Beziehungen auf spätere Zeitverhältnisse, zu welchen trotz Bleek's Einwendungen auch 1 Mos. 22, 14. gehört, einer beträchtlich späteren Zeit angehören und darf wegen 1 Mos. 27, 40. keinenfalls in die Zeit vor der Regierung des judäischen Königs Joram gesetzt werden. — In Betreff des Deuteronomiums können wir Bleek in allem Wesentlichen beistimmen, nicht nur in Betreff der Abfassungszeit (Regierung Manasse's), sondern auch in der Ansicht, daß dasselbe ursprünglich kein selbständiges, für sich bestehendes Werk, in dessen für uns verloren gegangenem Theile auch die ganze mosaische Geschichte beschrieben war (Ewald, Vaihinger), gewesen ist, sondern daß sich die schriftstellerische Arbeit des Deuteronomikers im Wesentlichen darauf beschränkte, in dem aus der Hand des Redactors der vier ersten Bücher des Pentateuchs hervorgegangenen Werke am passenden Orte ein großes, von ihm selbst geschriebenes Stück (5 Mos. 1—30.) einzuschalten und den Schluß des ganzen Werkes, namentlich das jetzige Buch Josua zu ergänzen und zu überarbeiten. Daß der Deuteronomiker die vier ersten Bücher des Pentateuchs im Wesentlichen schon in ihrer gegenwärtigen Gestalt vor Augen hatte, glauben

wir überzeugend nachweisen zu können. Wir begnügen uns vorläufig, eine genauere Vergleichung von 5 Mos. 9, 9—11. und 18. mit 2 Mos. 24, 18. und 2 Mos. 34, 28., von 5 Mos. 1, 40. und 46. mit 4 Mos. 14, 25. und von 5 Mos. 1, 36. und 38. mit 4 Mos. 14, 11—24. und 26—38. zu empfehlen.

In der Behandlung des Buches Josua (S. 311—327.) stellt zuerst Bleek eine analytische Betrachtung des Inhaltes des Buchs an, aus welcher sich das kritische Resultat ergibt, daß dasselbe in seiner uns vorliegenden Gestalt die von dem Deuteronomiker herrührende Ueberarbeitung eines älteren, nach Bleek dem Jehovisten angehörigen Werkes ist, für welches wieder die Fortsetzung der elohistischen Grundschrift des Pentateuchs die Grundlage und Hauptquelle gewesen ist. Den Versuch, die Bestandtheile der Grundschrift auszuscheiden, macht Bleek nicht, obschon dieß wenigstens im zweiten Theil des Buches nach unserm Dafürhalten nicht schwer ist.

S. 327—332. stellt der Verfasser die Ergebnisse seiner Untersuchungen über den Pentateuch und das Buch Josua zusammen und beleuchtet dann kurz die Hauptgründe, die man für die mosaische Abfassung des ganzen Pentateuchs geltend gemacht hat.

Die Ausführungen über die Bücher der Richter, Samuel's und der Könige (S. 341—373.) enthalten viele sehr schätzbare Bemerkungen, geben aber doch im Grunde nur Material für weitere kritische Untersuchungen. Denn eine befriedigende Antwort auf die Frage, wie diese Bücher entstanden sind, gibt Bleek nicht. Auch lassen sich manche seiner Annahmen schwerlich halten. Wenn er z. B. meint, das Buch der Richter sei, von einer kleinen späteren Einschaltung (2, 6—23.) abgesehen, in seiner gegenwärtigen Gestalt jedenfalls vor der deuteronomischen Redaction des Pentateuchs und des Buchs Josua und wahrscheinlich etwa um die Zeit der jehovistischen Bearbeitung der früheren Geschichte (in der Zeit David's) geschrieben worden, so ist dieß gewiß unrichtig. Denn vor Allem darf die Stelle 2, 6—23. nicht als ein späteres Einschiebsel beseitigt werden; vielmehr

gehört sie sicher dem letzten Bearbeiter des Haupttheils des Buches an; denn in V. 11—22. finden wir in einer kurzen Summa der Geschichte der Richterperiode gerade die pragmatischen Gesichtspunkte angegeben, unter welche hernach die einzelnen Erzählungen ausdrücklich gestellt werden. Erscheint doch 2, 11. als Eingangsformel aller ausführlicheren Erzählungen wieder (3, 7. 12. 4, 1. 6, 1. [8, 33 ff.]. 10, 6. 13, 1.). Aber auch sonst kehren die Schlagwörter dieser Stelle vielfach in den pragmatischen und chronologischen Umrahmungen der einzelnen Erzählungen wieder. Hat man aber die Bedeutung der Stelle 2, 6—23. im Organismus des Buches richtig erkannt, und muß man dann den Verfasser dieser Stelle auch als den letzten Bearbeiter wenigstens des Haupttheils (2, 6—16.) betrachten, so ist die Entstehung des Buches in seiner jetzigen Gestalt jedenfalls erst in die Zeit nach der Abfassung des Deuteronomiums zu setzen. Denn daß der Verfasser von Richt. 2, 6—23. das Deuteronomium kennt, ist gewiß nicht zu bezweifeln. Vgl. z. B. die oben angeführte stehende Formel 2, 11. mit 5 Mos. 4, 25. 9, 18. 17, 2. 5. 31, 29. (4 Mos. 32, 13.); ferner Richt. 2, 12. mit 5 Mos. 6, 14. 13, 7 f. 31, 29. 32, 16.; ferner Richt. 2, 17. mit 5 Mos. 9, 16. (2 Mos. 32, 8.), und Richt. 2, 22. und 3, 4. mit 5 Mos. 8, 3. 16.; auch Richt. 7, 3. mit 5 Mos. 20, 8. — Es versteht sich von selbst, daß schon allein hierdurch die Vorstellung von der Entstehungsweise des ganzen Buchs wesentlich anders ausfallen muß, als wie Bleek sich dieselbe denkt; namentlich aber wird dieß der Fall sein, wenn man dazu noch das Verhältniß des Buches zu den Büchern Samuel's und der Könige näher in's Auge faßt. — Bei der Behandlung der letzteren Bücher hätten wir wenigstens eine genauere, theilweise ohne Schwierigkeit zu vollziehende Sonderung derjenigen Bestandtheile, welche ursprünglich aus den Reichsannalen, und derjenigen, welche aus prophetischen Geschichtswerken geflossen sind, gewünscht. Bleek scheint freilich die Existenz von Reichsannalen ganz zu leugnen. Die unter dem Titel „Buch der Zeitgeschichte der Könige Juda's“ und „Buch der Zeitgeschichte der Könige Israels“

citirten Schriften sind nach seiner Ansicht keine öffentlichen Reichsannalen, sondern ein erst in der allerletzten Zeit der jüdischen Könige mit einem Male verfaßtes Werk, in welchem die Geschichte beider Reiche nach der Reihenfolge der Könige in ziemlicher Ausführlichkeit beschrieben war, mit Benützung und theilweise auch vollständiger oder auszugsweiser Einrückung früherer Specialschriften über einzelne Könige oder einzelne Perioden. Allein eine genauere Beachtung dessen, was die Citationsformeln des Buchs der Könige über den Inhalt dieser Werke andeuten, die Beachtung der Fälle, in welchen die Citationsformel fehlt, die Aufschlüsse, welche die Chronik, verglichen mit dem Buch der Könige, über die Geschichte dieser Werke gibt, und die Stellen Esth. 10, 2., vgl. Esth. 6, 1., und Esra 4, 15. führen doch zu der gewöhnlichen Ansicht, nach welcher unter jenen beiden Werken die allmälig entstandenen Annalen der beiden Reiche zu verstehen sind, wobei man immer annehmen kann, daß der Verfasser des Buchs der Könige nicht die beiden Werke selbst, auf welche er verweist, sondern nur Auszüge daraus bei der Ausarbeitung seines Werkes benützt hat.

Unter allen Untersuchungen über die historischen Bücher hat uns am meisten die über Esra und Nehemia (S. 373—391.) befriedigt. Namentlich der Nachweis, daß in Esra 4, 6 ff. unter Achaschverosch und Artachschachta nicht Kambyses und Pseudo-Smerdis, sondern Xerxes und Artaxerxes Longimanus zu verstehen sind, und die daraus sich ergebenden kritischen Folgerungen sind vollständig überzeugend. Ueberhaupt gewinnt man aus dieser sorgfältigen und gründlichen Untersuchung eine anschauliche und nach unserer Ueberzeugung richtige Vorstellung von der Entstehung dieser Bücher. Mit Recht hält Bleek auch den letzten Redacteur derselben und den Verfasser der Chronik für eine und dieselbe Person. Nur die Annahme erscheint uns unwahrscheinlich, daß derselbe „zuerst die Bücher Esra und Nehemia redigirt hat, als Fortsetzung der Geschichtserzählung der schon im Kanon befindlichen geschichtlichen Werke, zunächst der Bücher der Könige und im Anschlusse an dieselben, und daß er dann

später auch die Chronik geschrieben und hier die Anfangsverse jenes Werkes auch als Schluß für dieses letztere herübergenommen hat.“ Viel natürlicher ist jedenfalls die Annahme, daß der Verfasser die Chronik als ersten und die Bücher Esra und Nehemia als zweiten Theil eines und desselben Werkes schrieb, und daß die Trennung und Umstellung der beiden Theile erst durch die Aufnahme des Werkes in den Kanon veranlaßt wurde, indem man zuerst die Bücher Esra und Nehemia als Fortsetzung der Geschichtserzählung der vorderen Propheten aufnahm, dagegen den ersten Theil des Werkes, die Chronik, als bloßes Supplement der vorderen Propheten erst später beifügte, wobei man den Anfang des zweiten Theils (Esra 1, 1 f.) am Schlusse des ersten (2 Chron. 36, 22 f.) mit abschrieb, um den ursprünglichen Zusammenhang beider Bücher äußerlich anzudeuten.

Ueber die Chronik selbst handelt Bleek kürzer (S. 391—401.); in den Bemerkungen über die Art und Weise der Quellenbenützung hätten aber trotzdem die Zeugnisse für die tendenziöse Umgestaltung oder Ausschmückung älterer Berichte nicht übergangen werden sollen, da sie für den Charakter des Buches am bezeichnendsten sind.

In der Erörterung über das Buch Esther (S. 401—409.) hätten wir einen Nachweis der kunstvollen Anlage des Büchleins, d. h. des stufenmäßigen Fortschritts der Verwicklung und Entwicklung, gewünscht. In dem bekannten Umstand, daß in dem ganzen Buche nicht ein einziges Mal der Name Gottes genannt wird, findet Bleek, wie so viele Andere, ein Zeugniß von dem untheokratischen Geiste der Schrift. Aber das Vermeiden der Nennung Gottes ist gewiß ein absichtliches. Das geht am bestimmtesten aus Esth. 4, 14. (ממקום אחר) hervor (vgl. auch Esth. 3, 2. u. 4, 3. 16.). Man könnte es daraus erklären, daß der Verfasser andeuten wollte, Esther und Mordechai hätten, wie die Abkunft der ersteren, so auch ihre Religion verheimlicht und zum Scheine aufgegeben gehabt. Aber der wahre Grund scheint uns vielmehr der zu sein, daß der Verfasser sein Büchlein zum Vorlesen bei den fröhlichen Festmahlzeiten, welche am Purim=

fest gehalten wurden (Esth. 9, 22.), bestimmt hatte und darum, gemäß der Scrupulosität seiner Zeit im Gebrauch der Gottesnamen, eine mögliche Profanation derselben verhüten wollte, ähnlich wie der Verfasser des Predigers wenigstens schon den Gebrauch des heiligen Namens יהוה ganz vermeidet und überall nur אלהים anwendet.

Die zweite, sämmtliche prophetische Bücher mit Einschluß Daniel's behandelnde Abtheilung des ersten Haupttheils ist nach unserm Dafürhalten die werthvollste und gelungenste Partie des ganzen Werkes. Vortrefflich sind gleich die vorausgeschickten „allgemeinen Bemerkungen über den Prophetismus bei den Hebräern“ (S. 409—447.). Man wird aus dieser eingehenden, durch Unbefangenheit der Untersuchung und Klarheit der Darstellung ausgezeichneten Erörterung eine anschauliche Vorstellung von dem wahren geschichtlichen Charakter des Prophetismus gewinnen. Namentlich ist auf der einen Seite die Realität der den Propheten zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung und die Beziehung der prophetischen Weissagungen auf Jesum Christum und das von ihm gegründete Gottesreich und auf der andern Seite das menschlich Beschränkte in der Weissagung und die Unvollkommenheit der durch die alttestamentliche Offenbarung gewonnenen Erkenntniß von dem messianischen Heile mit gleicher Entschiedenheit und Unbefangenheit anerkannt. Auch die wichtigsten verschiedenen Ansichten über den Prophetismus und die hauptsächlichsten Interpretationsmethoden der prophetischen Weissagungen sind ebenso eingehend als gerecht und unbefangen beurtheilt. — Nur darin können wir Bleek nicht beistimmen, daß das Wort נביא etymologisch gleichbedeutend sei mit dem griechischen *προφήτης*. Von der Richtigkeit dieser herrschenden Ansicht hat uns auch das, was Fleischer in der dritten Auflage von Delitzsch's Genesis (S. 634 ff.) aus dem Arabischen für sie angeführt hat, nicht überzeugen können. Noch viel weniger kann freilich davon die Rede sein, daß die Grundbedeutung des Wortes „der Inspirirte“ (בא, פה, פח) ist, wie Delitzsch (Genesis, S. 403.) meint; denn aus den verwandten arabischen

Stämmen geht, wie auch Fleischer nachdrücklich hervorhebt, das ganz bestimmt hervor, daß das נ zu den Hauptelementen des Stammes gehört. Uns scheint der Nachweis, den besonders Hupfeld aus der Wortform, dem Sprachgebrauch und der Analogie dafür geführt hat, daß נביא den, der etwas zugeraunt, zugesprochen erhalten hat, also den Propheten als Offenbarungsempfänger, bezeichnet, noch unwiderlegt zu sein. In Betreff der Wortform kann man sich nicht mit Bleek auf die von intransitiver Bedeutung, wie נגיד, פליט, צעיר, עשיר u. d. gl., berufen; denn der Begriff „Sprecher" wäre eben kein intransitiver, sondern ein activischer.

In der Erörterung über Jesajas (S. 448—468.) finden sich einige Ansichten, denen wir nicht beipflichten können. So die zuletzt von Credner vertretene Ansicht, daß Jes. 2, 2—4. der Weissagung des Jesajas ursprünglich gar nicht angehört hat, sondern ein aus Mich. 4, 1—3. entnommenes Glossem eines späteren Abschreibers ist. Dieß ist gewiß unrichtig; denn 1) läßt sich keine auch nur irgend wahrscheinliche Veranlassung des Glossems angeben; 2) ist V. 5. kein passender Redeanfang, und 3) bildet die Stelle auch sonst ein wesentliches Glied in dem Organismus der Rede, indem der Schluß 4, 2—6. zum Anfang zurückkehrt, und 2, 5—11. in einer bisher noch nicht gehörig beachteten antithetischen Beziehung zu den Anfangsversen steht. — Ebenso wenig können wir in Betreff des Stückes Jes. 15 u. 16. der Ansicht beistimmen, daß „die Hauptweissagung entweder von Jesajas ist, oder wenigstens aus dessen Zeitalter, verfaßt zur Zeit des assyrischen Königs Tiglat-Pilesar, als dieser in den ersten Jahren des Ahas seine kriegerischen Einfälle in diese Gegenden machte, daß aber der Epilog, obwohl er in der Sprache an Jesajas erinnert, doch erst in bedeutend späterer Zeit hinzugefügt ist, vielleicht erst um die Zeit des babylonischen Exils". Wenn irgend etwas unzweifelhaft ist, so gewiß das, daß der Epilog dem Jesajas, die Hauptweissagung aber einem älteren Propheten angehört. — Weiter können wir die Unächtheit von Jes. 23. nicht zugestehen und am wenigsten es mit Bleek wahrscheinlich

finden, daß das Capitel von Jeremias nicht lange nach der Schlacht bei Circesium geschrieben sei; letzteres schon darum nicht, weil von der sehr ausgeprägten schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Jeremias sich auch nicht eine Spur in dem Capitel findet; denn auch die 70 Jahre in Jes. 23, 15. kann man nicht als solche anführen, da sich Analogieen zu der beigefügten Vergleichung „wie die Tage eines Königs" nicht bei Jeremias, wohl aber bei Jesajas (16, 14. 21, 16.) finden. — Den V. 5. konnte Bleek nur nach einer gewiß unrichtigen Uebersetzung (gleichwie bei der Kunde über Aegypten, so wird man erbeben) auf die Schlacht bei Circesium beziehen. — Die Aechtheitsfrage selbst hängt hauptsächlich von der Erklärung des V. 13. ab. Ohne näher darauf einzugehen, wollen wir hier nur bemerken, daß wir die gangbaren Uebersetzungen, namentlich auch die Bleek'sche, besonders aus sprachlichen Gründen für unstatthaft halten, und daß nach unserer Ueberzeugung mit Bunsen übersetzt werden muß: „Siehe das Land der Chaldäer; da gibt es kein Volk mehr (d. h. das Volk dort ist vernichtet); Assur hat es (das Land) den Steppenthieren zugewiesen (zur Wüste gemacht); sie (die Assyrer) regen auf ihre (der Stadt Tyrus) Paläste" u. s. w. Ist diese Erklärung, nach welcher im ersten Halbvers auf eine von den Assyrern angerichtete Verwüstung des Chaldäerlandes hingewiesen wird, damit die Phönicier sehen, was sie von den herbeiziehenden Assyrern zu erwarten haben, die richtige, so zeugt V. 13. nicht mehr für die Unächtheit des Capitels, sondern fordert unabweisbar die Annahme, daß dasselbe in der Zeit des Jesajas geschrieben ist. Dazu stimmen auch alle andern geschichtlichen Beziehungen, welche in dem Capitel vorkommen, was hier nicht näher nachgewiesen werden kann. Es sei nur noch gegenüber den bei näherer Ansicht wenig gewichtig erscheinenden sprachlichen Gründen gegen die Aechtheit auf die verhältnißmäßig zahlreichen Berührungen mit ächt jesajanischen Stücken hingewiesen: vgl. **V. 2. u. 6.** mit 20, 6.; **V. 4.** mit 1, 2. und 19, 7.; **V. 8.** mit 14, 26. 19, 12. 17.; **V. 9.** mit 8, 23. u. 2, 10 ff. und ähnlichen Stellen; **V. 11.** mit 5, 25.;

V. 13. mit 17, 1. u. 32, 14. und der von Jesajas reproducirten Stelle 15, 6.; **V. 15.** mit 16, 14. 21, 16. und mit der Weissagung von der Wiederbegnadigung von Tyrus überhaupt 18, 7. u. 19, 18 ff. — — Darin stimmen wir dagegen Bleek vollkommen bei, daß der geschichtliche Abschnitt Jes. 36—39. am wahrscheinlichsten nicht unmittelbar aus dem prophetischen Geschichtswerke (vgl. 2 Chron. 32, 32., welche Stelle übrigens nicht sagt, daß Jesajas der Verfasser desselben ist), in welchem er seine ursprüngliche Stelle hatte, in das Buch Jesajä aufgenommen worden ist, sondern zunächst aus dem Buch der Könige. Diese Annahme ist zulässig, weil in den Fällen, in welchen sich die bessere Lesart bei Jesajas erhalten hat, die Varianten in 2 Kön. von der Art sind, daß sie in eine bloße Abschrift durch Textcorruption sich einschleichen konnten, so daß die Voraussetzung zulässig ist, daß der Text in 2 Kön. dem Bearbeiter (denn ein solcher ist der Schreiber von Jes. 36—39.) noch in ursprünglicherer Gestalt vorlag; sie ist ferner zulässig, weil das in 2 Kön. fehlende Danklied Hiskia's in Jes. 38, 9. ausdrücklich als eine besondere, Hiskia angehörige Schrift aus seiner Umgebung herausgehoben wird, also von dem Bearbeiter, auch wenn er aus 2 Kön. schöpfte, anderswoher, etwa aus einer Psalmsammlung, entnommen und in den Text eingelegt worden sein kann; und sie ist wahrscheinlich, einmal weil auch Jer. 52. nach der wahrscheinlichsten Ansicht (mit Zusätzen aus einer andern Urkunde) aus 2 Kön. 24, 18—25, 30. entlehnt ist, und besonders weil es, wenn beide Texte von einander unabhängig aus der älteren Quelle geschöpft wären, kaum erklärlich wäre, daß beide Auszüge gerade mit denselben abgebrochen klingenden Worten schließen. — Ueber die Entstehung der Sammlung der jesajanischen Weissagungen hätten wir eine etwas eingehendere Untersuchung gewünscht.

Sehr sorgfältig und eingehend ist Jeremias behandelt (S. 469—501.); namentlich versucht Bleek alle einzelnen Weissagungen chronologisch zu bestimmen und unterwirft das Verhältniß des masorethischen Textes zu dem Texte der LXX.

einer umsichtigen Prüfung. Sein Resultat ist, daß uns in Bezug auf Anordnung und Textbeschaffenheit die ältere Gestalt des Buches im Wesentlichen in der LXX. vorliegt, und daß dasselbe wahrscheinlich erst, nachdem es aus Aegypten nach Babylonien gekommen war, daselbst die Redaction erfahren hat, in welcher es uns im masorethischen Texte vorliegt. Wir sind anderer Ansicht, können aber ohne zu große Ausführlichkeit hier nicht auf diese schwierige Frage eingehen.

Wir übergehen die Klagelieder (S. 501—504.) und Ezechiel (S. 505—517.) und heben aus der Erörterung über die kleinen Propheten (S. 517—577.) nur einige Punkte hervor. Die Abfassungszeit von Hos. 4—14. hätte wohl unbedenklich näher dahin bestimmt werden dürfen, daß sie zwischen den Regierungsantritt Pekach's (Hos. 6, 8. 12, 12., vgl. 2 Kön. 15, 25.) und den Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges fallen muß. — Die Gründe, aus welchen Bleek den Propheten Joel zu einem älteren Zeitgenossen des Propheten Amos machen will, scheinen uns von geringem Gewichte zu sein; wir sind mit den meisten Neueren der Ansicht, daß das Buch der ersten Regierungszeit des jüdischen Königs Joas angehöre. — Die Abfassung der Schrift Obadja's setzt Bleek mit Recht in die Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems; die Abhängigkeit Obadja's von Jeremias scheint uns ganz unzweifelhaft. — Von der Unrichtigkeit der Ueberschrift des Büchleins Micha können wir uns nicht überzeugen, da sich sehr wahrscheinlich machen läßt, daß der Prophet mehrere Reden aus verschiedener Zeit zu einem Ganzen verarbeitet hat. — Die Schrift Nahum's gehört nach Bleek in die Zeit kurz nach der Vernichtung des Heeres Sanherib's, die Habakuk's in die Regierungszeit Jojakim's, die Zephanja's in die Zeit Josia's, vor die Auffindung des Gesetzbuches, näher in die Zeit, in welcher die Scythen ihre verheerenden Züge in Asien machten. — Die Ansichten Bleek's über den zweiten Theil Sacharja's sind bekannt (vgl. Stud. u. Krit. 1852. Heft 2.); sie sind hier unter Berücksichtigung der neueren Untersuchungen lichtvoll entwickelt; uns ist

übrigens die Ansicht Hitzig's, daß Sach. 12—14. der Zeit Manasse's angehört, wahrscheinlicher als die Ansicht Bleek's, daß der Verfasser dieses Stücks ein Zeitgenosse des Jeremias ist. — Die Wirksamkeit Maleachi's setzt Bleek mit Recht in die Zeit eines der persischen Statthalter, welche die Vorgänger Nehemia's waren. In Betreff der Anordnung des Büchleins sind richtiger drei Hauptabsätze: 1, 2—2, 9., 2, 10—16. und 2, 17—3, 24., zu unterscheiden, da in letzterem Absatz Alles eng zusammenhängt. — Am wenigsten können wir mit dem übereinstimmen, was Bleek über den didaktischen Zweck des Büchleins Jona sagt. Er meint, der Verfasser gehe darauf aus, „dem beschränkten religiösen Particularismus entgegenzuwirken, wie er in der Masse der Juden herrschend war, der Vorstellung, als ob Jehova, der einige, wahre, von ihnen verehrte Gott, eben nur ihr Gott sei, seinen Wohnsitz nur in ihrem Lande habe und nur ihr Volk mit väterlicher Liebe umfasse, und als ob es recht sei, gegen alle anderen Völker schon als solche eine feindselige Gesinnung zu hegen und statt ihrer Bekehrung nur ihr Verderben zu wünschen." Jona soll als Repräsentant einer solchen Gesinnung und Anschauungsweise charakterisirt sein. Dieß ist nach unserem Dafürhalten ein völliges Mißverständniß des ganzen Buches. Die leicht erkennbare Lehre des Büchleins ist vielmehr, daß zwar ein Prophet, an welchen ein göttlicher Auftrag ergangen ist, denselben ausrichten müsse und weder durch eigene Versuche, sich ihm zu entziehen, noch durch irgendwelche äußere Schwierigkeiten seiner Erfüllung überhoben werde (Cap. 1. 2.), daß aber Gott an das Drohwort, welches er durch den Propheten hat verkündigen lassen, nicht unabänderlich gebunden ist, sondern selbst heidnische Völker, wenn sie Buße thun, begnadigt (Cap. 3.) und hierin ebenso gerecht als barmherzig handelt (Cap. 4.). Der praktische Zweck des Büchleins ist also, zu einem richtigen Verhalten zu den prophetischen Drohungen Anleitung zu geben; man soll dieselben respectiren als Worte Gottes, die der Prophet selbst wider seinen Willen verkündigen muß; aber man kann auch ihrer Erfüllung vorbeugen durch

Buße, und man hat, wenn dieß geschehen ist, keinen Anstoß daran zu nehmen, daß sich das Gotteswort nicht erfüllt.

Ein Muster einer umsichtigen, gründlichen und unbefangenen Untersuchung ist die über das Buch Daniel (S. 577—611.), wie eine solche auch ganz besonders bei diesem Buche von Bleek zu erwarten war. Wir hoffen, daß diese Beweisführung für Jeden, dem nicht dogmatische Vorurtheile und die Autorität der Tradition es unmöglich machen, einen klar nachgewiesenen Thatbestand anzuerkennen, überzeugend sein wird.

Ueber die die poetischen Schriften behandelnde dritte Abtheilung des ersten Haupttheils (S. 611—661.) wollen wir in der Kürze nur Folgendes bemerken: Wir vermissen zunächst eine einleitende allgemeine Betrachtung über den Charakter und die verschiedenen Gattungen der hebräischen Poesie; eine solche darf am wenigsten fehlen, wenn unsere Disciplin als biblische Literaturgeschichte behandelt wird. — In Betreff des Psalmbuchs sind die wichtigeren Fragen eingehend erörtert und sehr besonnen beantwortet; namentlich Bleek's Urtheil über den kritischen Werth der Psalmaufschriften und seine Bemerkungen über die in den Psalmen trotz ihres unvergleichlich hohen religiösen Werthes doch nicht selten an den Tag tretende Unvollkommenheit der alttestamentlichen sittlich-religiösen Erkenntniß wird man nur billigen können. Das Vorhandensein makkabäischer Psalmen leugnet Bleek entschieden, hauptsächlich aus den bekannten, aus der Geschichte des Kanons entnommenen Gründen (1 Chron. 16, 36., vgl. Ps. 106, 48. u. 2 Makk. 2, 13.). Eigenthümlich, aber schwerlich richtig ist die Vermuthung, daß Ps. 42—49. und 84. alle demselben Dichter angehören, und zwar einem jüdischen Priester aus dem assyrischen Zeitalter, aus der Zeit des Ahas und Hiskia. — Der Unterschied der Jehova- und der Elohimpsalmen ist nur in einer Anmerkung berührt und hätte näher besprochen werden dürfen. — Sehr kurz sind die Sprüche behandelt; die Entstehung des Buches ist nicht eingehender untersucht, sondern es sind nur die Resultate der Untersuchung kurz mitgetheilt; diesen aber können wir im Wesentlichen beistimmen. — Nicht

recht befriedigend ist, was Bleek über die Composition des Hohenliedes sagt. Mit Recht hält er zwar den Versuch Delitzsch's, die dramatische Einheit des Gedichtes nachzuweisen, für mißglückt. Aber wenn man doch einmal anerkennen muß, daß das ganze Buch einen Verfasser hat, der nach Bleek dem Zeitalter Salomo's, nach unserer Ansicht der unmittelbar nach-salomonischen Zeit (vgl. 8, 11.) angehört, und wenn doch in mehreren Abschnitten der dramatische Charakter unverkennbar ist, indem eine Mehrheit von Personen auftritt, deren Situationen sich so ändern, daß offenbar mit dem Fortschritt in den Wechselreden auch Fortschritt in der Handlung verbunden ist, so wird man sich bei der Annahme Bleek's nimmermehr beruhigen können, daß das Buch „verschiedene erotische Lieder in sich begreift und in Beziehung auf verschiedene Verhältnisse und verschiedene Personen, nur theilweise auf Salomo, dagegen die meisten in Beziehung auf die Verhältnisse von Personen aus dem Hirtenstande und auf dem Lande.“ Man wird dann, auch wenn man sich von allen bisherigen Versuchen, die Einheit und die dramatische Entwickelung in dem Gedichte nachzuweisen, nicht befriedigt fühlen sollte, vorläufig wenigstens das Postulat festhalten, daß eine solche vorhanden sein müsse. — Der Inhalt und Zweck des Predigers hätte mehr im Zusammenhang mit den sonstigen Lösungsversuchen des Hauptproblems des Nachsinnens der hebräischen Weisen, wie nämlich die dem Vergeltungsglauben widersprechenden Lebenserfahrungen mit der göttlichen Gerechtigkeit zu reimen seien, betrachtet werden sollen. — Viel Gutes enthält die Erörterung über das Buch Hiob; ohne hier näher auf dieselbe einzugehen und die Punkte zu bezeichnen, in welchen wir Bleek nicht beistimmen können, wollen wir nur das Eine bemerken, daß sich die Abfassungszeit des Buches zwischen Hiskia und dem babylonischen Exil, die auch Bleek als die wahrscheinlichste bezeichnet, nach unserem Dafürhalten ziemlich sicher erweisen läßt. Wir möchten hier nur darauf aufmerksam machen, daß nicht nur Jeremias und der Verfasser von Spr. Salom. 1—9., sondern auch, und zwar noch unverkennbarer,

der Verfasser von Spr. Salom. 30, 1—5. das Buch Hiob vor Augen hat, während auf der anderen Seite der Verfasser des Buches Hiob die Weissagungen Jesajas' und das Danklied Hiskia's (Jes. 38.) kennt. Denn daß Hiob 14, 11. aus Jes. 19, 5. entlehnt ist, wie schon Hitzig bemerkt hat, scheint uns unzweifelhaft. Man kann zwar dagegen geltend machen, daß der Vers das im Buche Hiob herrschende Metrum (s. v. v.) hat, also dort ursprünglich zu sein scheint; aber wenn man auf den Inhalt und Zusammenhang, sowie auf die kleinen Verschiedenheiten im Ausdruck sieht, so kann man nicht daran zweifeln, daß sich die Sache vielmehr umgekehrt verhält, zumal da jener Einwand durch Jes. 19, 10. entkräftet wird. Was aber das Danklied Hiskia's betrifft, so haben die Herausgeber der Fortsetzung des Drechsler'schen Commentars zu Jesajas mit Recht auf die zahlreichen Berührungen desselben mit dem Buche Hiob aufmerksam gemacht; aber uns ist es viel wahrscheinlicher, daß das Buch Hiob von dem Liede Hiskia's abhängig ist, als das Umgekehrte. Denn in dem Liede Hiskia's sind alle Bilder, welche es mit dem Buche Hiob gemein hat, im Ausdruck viel kürzer und kräftiger; sie sind aus der eigensten Erfahrung und Gemüthsstimmung des Dichters unmittelbar hervorgewachsen, während das Buch Hiob viel mehr „der gelehrten Poesie angehört"; und in dem letzteren sind einige derselben theils unverändert, theils mit leichten Aenderungen wiederholt angewendet, was auch mehr dafür spricht, daß der Verfasser des Buches Hiob der Nachahmer ist. — Dieß vorausgesetzt, darf man vielleicht die Vermuthung wagen, daß gerade die Krankheit und Wiedergenesung Hiskia's dem Verfasser den Anstoß zu seiner Dichtung gegeben hat; doch will dieß eben nur eine Vermuthung sein.

Im zweiten Hauptheil behandelt Bleek die Geschichte des alttestamentlichen Kanons (S. 662—716.). Seine Vorstellung von der Entstehung desselben ist in der Kürze folgende: Seit der Auffindung des Gesetzbuchs im Tempel im 18. Jahre des Josia, spätestens jedenfalls seit Esra, ist unser Pentateuch in seinem gegenwärtigen Umfange bei den Juden stets

als das authentische Gesetzbuch anerkannt worden und hat ein normatives, kanonisches Ansehen behauptet. Eine Sammlung, welche die die zweite Abtheilung des hebräischen Kanons bildenden Schriften, einschließlich des Büchleins Ruth und der Klagelieder (nach ihrer Stellung in der LXX.), und das Psalmbuch, sowie Briefe ausländischer Fürsten über Stiftungen und Schenkungen für den neuerrichteten Tempel in Jerusalem enthielt, hat nach 2 Makk. 2, 13. Nehemia veranstaltet; jedoch war diese Sammlung wahrscheinlich noch nicht mit dem Gesetzbuche verbunden, erfreute sich aber, wenn auch nicht eines gleichen Ansehens wie die Thora, so doch eines nicht unbedeutenden Ansehens vor anderen Schriften. Im Anfange des makkabäischen Zeitalters war sie aber nach Dan. 9, 2. höchst wahrscheinlich schon mit dem Pentateuche zu einem Ganzen vereinigt, unter Weglassung der „Briefe der Könige über Weihgeschenke". Ob die übrigen Hagiographen, mit Ausnahme Daniel's, schon vor der Vereinigung der Sammlung Nehemia's mit dem Gesetzbuche der ersteren angehängt worden sind, oder erst nach derselben, läßt sich nicht ermitteln. Nicht ganz unwahrscheinlich ist, daß die Bücher Esra und Nehemia und die Chronik schon von ihrem Verfasser den übrigen Büchern der Sammlung angereiht wurden. Das Buch Daniel ist wohl sehr bald nach seiner Entstehung in die Sammlung der kanonischen Bücher aufgenommen worden. Die von Nehemia gesammelten Schriften standen aber bei den palästinensischen Juden in solchem Ansehen, daß man es nicht wagte, in ihre Reihe andere Schriften einzuschalten, sondern diese nur an das Ende der ganzen Sammlung stellte. — Wir glauben, daß Bleek auf die Stelle 2 Makk. 2, 13. zu viel baut. Obschon der Zusammenhang auch die Quelle, aus welcher die fragliche Notiz entnommen ist, verdächtig macht, halten zwar auch wir die Notiz selbst für nicht unglaubwürdig, aber wir sind mit Dillmann (Jahrbb. f. deutsche Theologie, III. Heft 3. S. 447 ff.) der Ansicht, daß sie nur von der Anlage einer öffentlichen Nationalbibliothek durch Nehemia handelt. Dann gäbe uns diese Stelle, besonders wenn man mit dem cod. Vat. τὰ περὶ τῶν

βασιλέων καὶ προφητῶν (ohne das *βιβλία* des cod. Alex.) liest, willkommenen Aufschluß darüber, woher der Verfasser der Chronik noch so manche später verloren gegangene geschichtliche Werke über die Zeit der Königsherrschaft kannte. Für die Geschichte des Kanons aber hat die Stelle dann nicht die Bedeutung, welche ihr Bleek mit vielen Anderen beilegt, obschon allerdings auch mit einer bloßen Sammlung der wichtigsten Ueberbleibsel der Nationalliteratur der erste Schritt zur Erweiterung des Kanons geschehen war. Die große Freiheit, welche sich der Verfasser der Chronik gegenüber der Geschichtsdarstellung der vorderen Propheten erlaubt, macht es uns unwahrscheinlich, daß diese schon zu seiner Zeit das Ansehen heiliger Bücher hatten. — Wir hätten bei der Untersuchung über die Entstehung des Kanons eine Benutzung der durch Sir. 44—49. und durch den Prolog zu Jesus Sirach dargebotenen Anhaltspunkte gewünscht. Auch die Thatsachen, daß zuerst nur der Pentateuch in's Griechische übersetzt wurde, und daß der samaritanische Kanon auf den Pentateuch beschränkt blieb, wären hier zu verwerthen gewesen. — — In Bezug auf die ausführliche Geschichte des alttestamentlichen Kanons in der christlichen Kirche wollen wir nur das Eine bemerken: wenn Bleek S. 688. die Worte Melito's: *Σολομῶνος παροιμίαι, ἡ καὶ Σοφία,* auffallend findet und meint, Melito habe wohl die apokryphische Schrift der Weisheit Salomo's nicht selbst näher gekannt und sie mit den Sprüchen für eine und dieselbe Schrift gehalten, so beruht dieß auf einem Irrthum, da die Sprüche vielfach den Namen *Σοφία* führen (vgl. Bertheau, die Spr. Sal. Einleitung, §. 1.). — Aus Anlaß der Apokryphenfrage handelt Bleek gegen Ende dieses Hauptheils auch ausführlicher von der normativen Bedeutung des Alten Testaments für uns und von der Verschiedenheit der kanonischen Dignität der einzelnen alttestamentlichen Schriften. Diese Erörterungen, mit denen wir uns vollkommen einverstanden erklären können, hat er wohl bei der zu Anfang erwähnten Bemerkung über den theologischen Charakter der Einleitung besonders im Auge gehabt. —

Im dritten Haupttheile ist die Geschichte des Textes seit der Bildung des Kanons bis auf unsere Zeit behandelt, und zwar nach einigen einleitenden Vorbemerkungen über die Geschichte der Textkritik zuerst die äußere Textgeschichte (S. 723—746.). Hier vertritt Bleek noch die ältere Ansicht, daß die hebräische Quadratschrift nicht durch allmähliche Uebergänge aus der althebräischen Schrift sich gebildet habe, sondern von den Juden aus dem babylonischen Exile mitgebracht worden sei, und daß Esra den Pentateuch aus der althebräischen Schrift in die babylonische Quadratschrift umgeschrieben habe. Wir halten diese Ansicht für durchaus unhaltbar. Von allem Anderen abgesehen, müßte man doch vor Allem nachweisen, daß zur Zeit Esra's die Babylonier wirklich eine unserer Quadratschrift ähnliche Schrift gehabt haben. Diesen Nachweis bleibt uns aber Bleek schuldig, und er ist auch nicht zu liefern. Die semitischen Schriftzüge auf dem schon vor längerer Zeit in den Ruinen von Babylon gefundenen Ziegel sind ja nicht die der Quadratschrift, sondern in der Hauptsache die der phönicischen Schrift; und die von Layard gefundenen irdenen Schalen mit einer unserer Quadratschrift ähnlichen Schrift können, selbst wenn sie so alt sein sollten, wie Layard meint, doch nicht mehr als Denkmäler der altbabylonischen Schrift betrachtet werden. Wenn demnach die Ansicht Bleek's von vornherein keinen sicheren Boden hat, so kann andererseits auch auf die Tradition, die man für sie geltend macht, kein hoher Werth gelegt werden. Das Schwanken der talmudischen Angaben (vgl. neben den gewöhnlichen die in Sebachim 62. a.) zeigt, daß über die Entstehung der Quadratschrift keine sichere Ueberlieferung vorhanden war, daß man aber ein Interesse hatte, den Gebrauch derselben für die heiligen Schriften durch irgend eine anerkannte Autorität zu sanctioniren, damit nämlich alle heiligen Schriften in gleicher Weise geschrieben würden; dabei wurde natürlich vorzugsweise Esra genannt. — Im Uebrigen vgl. Hupfeld in den Studien und Kritiken 1830. Heft 2. Was Bleek S. 731. gegen die Ansicht Kopp's und Hupfeld's einwendet, wird schwerlich Jemanden überzeugen.

Nur darin möchte er gegen Hupfeld Recht haben, daß die vollständige Ausbildung unserer heutigen Quadratschrift schon in die vorchristliche Zeit, aber gewiß nicht vor das dritte Jahrhundert vor Christus fällt. Denn den Ausdruck μία κεραία in Matth. 5, 18. versteht man am besten von den bekannten kalligraphischen Verzierungen über einigen Buchstaben unserer Quadratschrift; und die Entstehung der verhältnißmäßig alten Sage, daß Esra die Quadratschrift aus dem Exil mitgebracht habe, wird dann begreiflicher.

In der „inneren Textgeschichte" behandelt Bleek zuerst den samaritanischen Pentateuch und die alten Versionen (S. 746—796.). Hier können wir namentlich die Art und Weise, wie Bleek sich mit den Bedenken, welche dem bekannten Zeugnisse Aristobul's über die Entstehung des griechischen Pentateuchs entgegenstehen, abzufinden sucht, nicht billigen. Es erscheint uns unkritisch, aus diesem Zeugnisse mehr zu folgern, als daß die Angaben des Pseudo-Aristeas über die Entstehung dieser Uebersetzung in der Hauptsache nicht von dem Verfasser ersonnen sind, sondern schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bei den ägyptischen Juden gäng und gäbe waren, daß also die Entstehung des griechischen Pentateuchs schon in das dritte Jahrhundert vor Christus fallen muß. Aber ohne Zweifel war es nicht die Liebhaberei der Ptolemäer für Bücher, sondern das praktische Bedürfniß der der väterlichen Sprache nicht mehr kundigen ägyptischen Juden, das Gesetz in einer ihnen geläufigen Sprache lesen und im Gottesdienst hören zu können, was die Uebersetzung in's Dasein rief. — In der Erörterung über die Thargumim ist die Voraussetzung, daß das des Onkelos älter sei, als das Jonathan's, gewiß unrichtig; die jüdische Tradition setzt den letzteren in eine frühere Zeit und verherrlicht ihn und sein Thargum in einer Weise, die deutlich zeigt, daß er, und nicht Onkelos, der Bahnbrecher in diesem Gebiet schriftstellerischer Thätigkeit gewesen ist. Was die wörtliche Uebereinstimmung einiger Stellen in den Thargumim des Onkelos und Jonathan's betrifft, die Bleek aus einer Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren

erklären will, so ist dieselbe vielmehr am wahrscheinlichsten aus einer Abhängigkeit beider von der mündlich überlieferten aramäischen Uebersetzung, von der sich sehr deutliche Spuren im Neuen Testament finden, zu erklären.

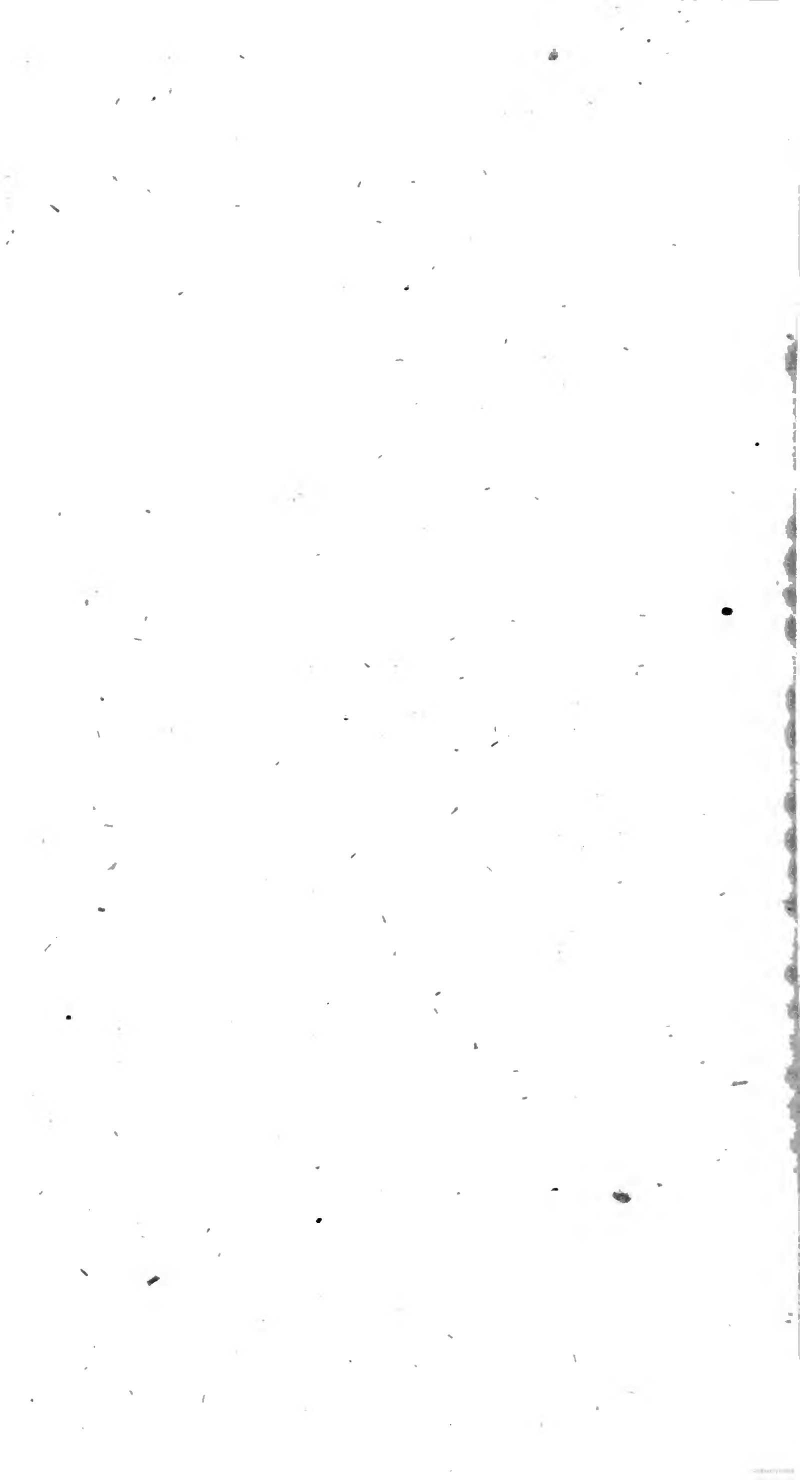
In Bezug auf die übrigen Erörterungen über die „innere Textgeschichte“ wollen wir nur noch bemerken, daß unter den Stellen, auf welche sich die talmudische Angabe über das Ittur Sopherim bezieht, schwerlich 4 Mos. 12, 14., sondern dafür 4 Mos. 31, 2., wo das ו auch in unserem Texte fehlt, aufzuführen ist (vgl. Bleek, S. 803.), und daß die Meinung Bleek's (S. 804.), in 1 Mos. 18, 22. sei die ursprüngliche Lesart „und Jehova stand noch vor Abraham“ schon durch 1 Mos. 19, 27. widerlegt wird, wie es denn überhaupt sehr unwahrscheinlich ist, daß in den Stellen, in welchen von der Masora ein Tikkun Sopherim angemerkt ist, wirklich eine Correctur einer ursprünglichen Lesart stattgefunden hat. —

Schließlich haben wir noch eine Pflicht der Dankbarkeit gegen die Herausgeber zu erfüllen. Ihre Verdienste um das Werk Bleek's sind nicht gering anzuschlagen. Denn sie haben dasselbe nicht nur mit selbstverleugnender Treue und gewissenhafter Sorgfalt, so wie es aus den Händen des seligen Bleek hervorgegangen ist, der Oeffentlichkeit übergeben, sondern auch durch eine vortreffliche Druckeinrichtung für die Uebersichtlichkeit der Darstellung besondere Sorge getragen und ein sehr gutes Register und Inhaltsverzeichniß, sowie auch einzelne dankenswerthe Zusatzbemerkungen beigefügt. Daß sie mit den letzteren sehr sparsam waren, wird man nur billigen können. Zwei Wünsche hätten wir jedoch gern erfüllt gesehen: daß nämlich einmal da, wo in der zweiten Auflage von Hävernick's Einleitung manche Fragen ganz anders beantwortet sind, als in der ersten (wie z. B. die über das Alter der hebräischen Sprache, über das Selbstzeugniß des Deuteronomiums über seinen Verfasser u. dgl.), dieß bemerkt worden wäre; und sodann, daß einzelne Belegstellen, in Betreff deren auf de Wette verwiesen ist, abgedruckt worden wären. Denn es hat immer etwas Miß=

liches, wenn in einem beträchtlich umfangreicheren Handbuche auf ein kürzeres verwiesen wird. Der nöthige Raum hierfür hätte wohl durch Kürzung einiger etwas breit geschriebenen Erörterungen, wie z. B. der über die mosaischen Gesetze im Pentateuch, gewonnen werden können.

Prof. Lic. E. Riehm.

Miscelle.



Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion, auf das Jahr 1861.

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung am 17. Septbr. 1861 Ausspruch gethan über eine hochdeutsche Abhandlung mit dem Wahlspruch: „Das Wort sie sollen lassen stahn“, die Frage betreffend:

„Inwieweit ist der Glaube an den göttlichen Ursprung des Evangeliums abhängig von den Resultaten der historisch-kritischen Wissenschaft?“

Sie bedauerten es aber, daß diese Abhandlung, weil ganz ungenügend, abgewiesen werden mußte, da der Verfasser (abgesehen von anderen Bedenklichkeiten) in seinem Aufsatze überall die heilige Schrift mit Evangelium verwechselt und also die ausgeschriebene Frage nicht beantwortet hatte.

Ebenso wenig konnte die Bekrönung zuerkannt werden einer niederländischen Abhandlung mit der Devise: „The proper study of mankind is man“, die Frage betreffend:

„Welche Gründe können aus der Betrachtung der menschlichen Natur entnommen werden für den Glauben an unsere persönliche Unsterblichkeit, und welchen Werth hat man speciell dem Christenthum in Hinsicht auf diesen Glauben zuzuweisen?“

Wiewohl der Verfasser in einzelnen wissenschaftlichen Zweigen nicht ohne Kenntnisse zu sein schien, urtheilten doch die Directoren, daß seine Arbeit mehrere wichtige Gegenstände der Untersuchung, und selbst die Hauptsache, unberührt gelassen, allenthalben Mangel an theologischer sowohl als ächt philosophischer

Kenntniß zeigte, und auch in Hinsicht auf die Form, die Sprache und den Stil ziemlich mangelhaft war.

Die zwei nachfolgenden Preisfragen werden von der Gesellschaft auf's Neue, zur Beantwortung vor 1. Septbr. 1862, ausgeschrieben:

1. „Wie hat sich das Autoritätsprincip als Grund der Wahrheit in der christlichen, sowohl protestantischen als römischen, Kirche geoffenbaret, und welchen Werth hat man nach der Bibel, und die Bedürfnisse der Gemeinde im Auge behaltend, diesem Principe beizumessen?"

2. „Welche Gründe können aus der Betrachtung der menschlichen Natur entnommen werden für den Glauben an unsere persönliche Unsterblichkeit, und welchen Werth hat man speciell dem Christenthum in Hinsicht auf diesen Glauben zuzuweisen?"

Auch wird eine dritte Frage auf's Neue, vor 1. Septbr. 1862, aber in dieser veränderten Form, vorgelegt:

„Inwieweit ist der Glaube an den göttlichen Ursprung des Evangeliums abhängig oder unabhängig von den Resultaten der historisch-kritischen Wissenschaft?"

Man hat beschlossen, zwei neue Preisfragen auszuschreiben, zur Beantwortung vor 15. Decbr. 1862:

1. „Wie hat sich die Messiasidee unter den Israeliten bis zur Zeit **Jesu** entwickelt?

„Hat **Jesus** sich selber für den Messias erklärt, und, im bejahenden Falle, in welchem Sinne hat er solches gethan?

„Welchen Werth hat man dem Lehrsatze, daß **Jesus** der Messias ist, auf die Dauer zuzuschreiben?"

2. Die Gesellschaft verlangt „eine genaue Beschreibung des Charakterbildes des Heilandes, den Synoptikern und dem Johannisevangelium, jedem besonders, zu entlehnen, damit, nach sorgfältiger Prüfung der Uebereinstimmung und Verschiedenheit, daraus geschlossen werde, ob für unseren vierten Evangelisten die Autopsie festgehalten werden kann."

Ebenfalls wird vor 1. Septbr. 1863 Antworten entgegengesehen auf zwei andere neue Preisfragen:

1. „Eine christlich-philosophische Abhandlung, worin untersucht wird, ob die Idee der Immanenz Gottes wesentlich vom Pantheismus zu unterscheiden ist, in der Weise, daß der Glaube an Gottes sittliche Weltordnung und eine darauf gegründete vernünftige Religion mit dieser Idee bestehen können."

2. „Eine historisch-kritische Nachweisung der unlauteren Traditionen, die zusammen mit ächt geschichtlichen Elementen in den Evangelien vorkommen, nebst einer Forschung nach den Quellen, woraus sie entlehnt sind, und nach den Merkmalen, woran sie sich erkennen lassen."

Für die genügende Lösung aller dieser Fragen ist ein erhöhter Ehrenpreis von vierhundert Gulden ausgesetzt, wobei den Bewerbern die Wahl verbleibt, ob sie den Werth theilweise oder ganz in baarem Gelde entgegennehmen wollen. Vor dem 15. Decbr. dieses Jahres wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über die moderne Theologie, den Verkehr der Menschen mit der Geisterwelt und die Auferstehung des Herrn von dem Tode; und vor dem 1. Septbr. 1862 auf die Frage: eine kritische Betrachtung des Inhaltes des Talmud.

Vor dem 1. Septbr. dieses Jahres sind zwei Abhandlungen eingegangen zu der Frage über den Materialismus: eine hochdeutsche mit der Devise: Natura non nisi parendo vincitur, und eine niederländische mit dem Wahlspruch: Ih lant myne vrienden de wereld naar teeval bouwen, u. s. f. Auch zu der Frage nach einer Erklärung der Bibelstellen, die mißbraucht werden, sind zwei Abhandlungen empfangen, beide niederländisch; die eine mit der Devise: Studio veri, die andere mit: *τί γέγραπται κτλ.* Endlich ist zur Beantwortung der Frage über die kirchliche Zucht eine hochdeutsche Abhandlung eingesandt mit dem Wahlspruch: Nec pigebit me etc.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unter-

zeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt sein, und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Ueberdieß wird den Schriftstellern auf's Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sei eine deutliche Schrift dringend anempfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird. Ferner sind die Abhandlungen mit einer der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und portofrei an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, Professor D. W. A. van Hengel zu Leiden, einzusenden.

Auch wird auf's Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Bewilligung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln, noch in einem anderen Werke. Die Gesellschaft reservirt sich das Recht, von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben, zum allgemeinen Nutzen, Gebrauch zu machen und dieselben, selbst wenn sie den Preis nicht erworben haben, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Devise oder mit Nennung des Namens, falls die Verfasser, darum ersucht, ihn kundgeben wollen.

Schließlich wird in Erinnerung gebracht, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, daß aber die Directoren davon eine Abschrift besorgen, wenn eine solche, unter Angabe der Adresse und Gewährleistung der Kosten, gewünscht werden sollte.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

1 8 6 2.

Fünfunddreißigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1862.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. I. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

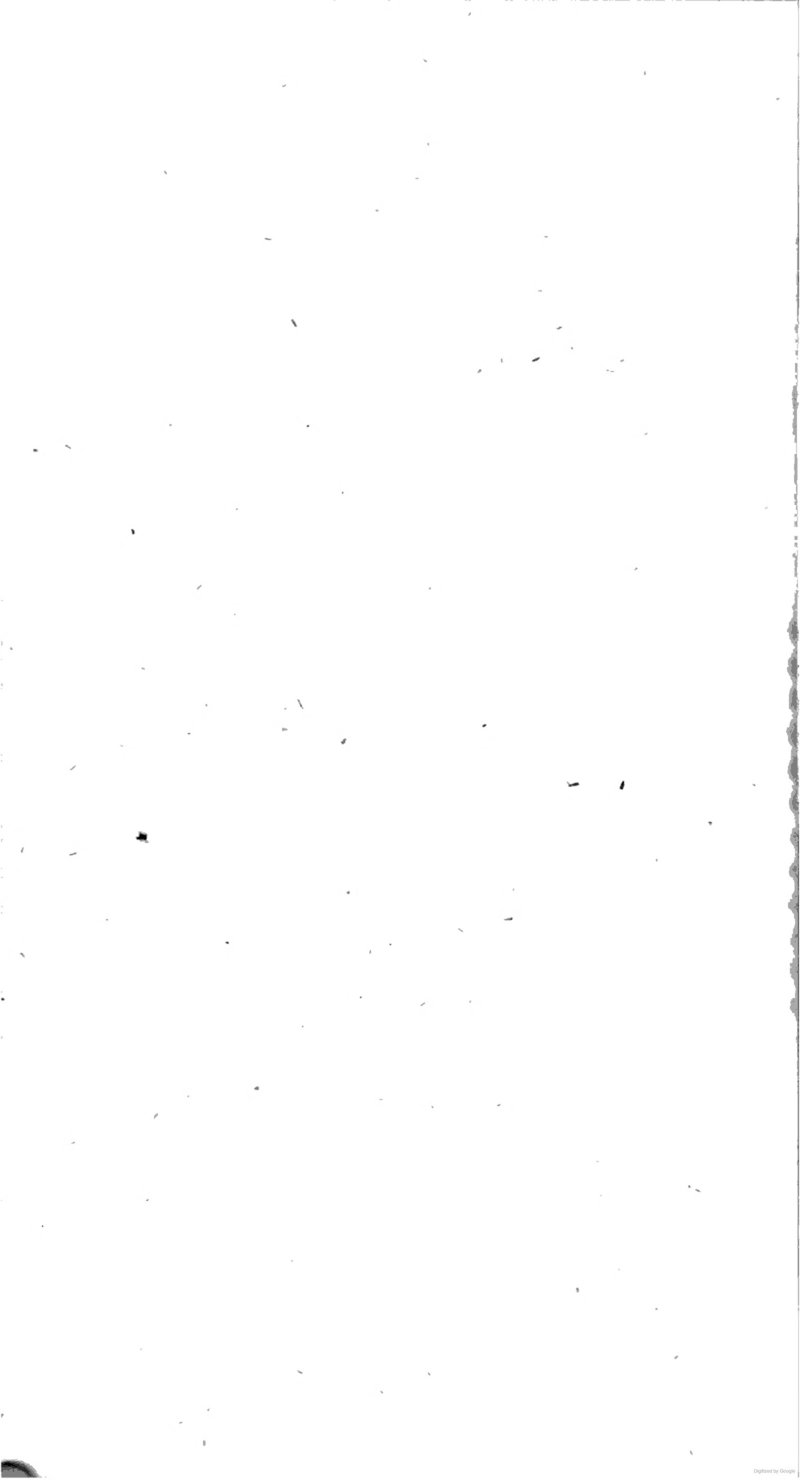
Jahrgang 1862 drittes Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1862.

Abhandlungen.



1.

Friedrich Wilhelm Carl Umbreit.

Blätter der Erinnerung

von

D. C. Ullmann.

Schon seit länger als Jahresfrist steht vor mir auf dem Arbeitstisch das edle Bildniß des theuern dahingeschiedenen Freundes und mahnt mich an die Erfüllung des längst gegebenen Versprechens, ihm in dieser Zeitschrift, die er vor mehr als drei Jahrzehnten mitbegründet und seitdem so eingreifend gefördert hat, ein Wort des Gedächtnisses zu widmen. Aber gerade zu diesem Geschäft, wie kaum zu einem andern, war eine andauernd ruhige Zeit und eine gesammelte Stimmung des Gemüthes nothwendig, und beides sollte mir eben jetzt erst vergönnt werden. Freilich ist seitdem schon wieder viel über uns dahingerauscht, und wer empfände nicht, wie rasch in dieser Zeit die Dinge und Personen in den Hintergrund gedrängt werden? Doch werden die, welche Umbreit gekannt und geliebt haben — und für sie vornehmlich schreibe ich — auch jetzt noch das Nachfolgende mit Theilnahme aufnehmen.

Meine Absicht kann dabei nicht sein, auf das Einzelne von Umbreit's schriftstellerischer Thätigkeit einzugehen. Dieser Aufgabe, für welche ich nach dem Gang meiner Studien nicht ausgerüstet bin, hat sich auf meinen Wunsch ein gemeinsamer jüngerer Freund unterzogen, dessen Aufsatz über die Haupterzeugnisse von Umbreit's literärischem Wirken ich mit Freuden und gewiß zum Danke der Leser dem meinigen anreihe. Da beide Stücke unabhängig von einander entstanden sind, so berühren sie sich auch

hie und da; indeß sind die dabei vorkommenden Wiederholungen so geringfügig, daß man daran keinen Anstoß nehmen wird. Was meine Sache vorzugsweise zu sein schien, war ein Lebensbild, eine Charakteristik der ganzen Persönlichkeit des unvergeßlichen Freundes. Dafür steht mir außer den Erinnerungen eines langen, schönen Zusammenlebens vielfaches briefliche und andere Material zu Gebot, und indem ich hiervon treulich Gebrauch mache, werde ich in Allem die Wahrheit und Liebe walten lassen, die das stets verjüngende Lebenselemement unserer Freundschaft waren.

I. Jugendzeit.

Friedrich Wilhelm Carl Umbreit stammt aus einem Geschlechte, welches seit langer Zeit in Thüringen einheimisch war, und wurde am 11. April 1795 zu Sonneborn, einem größeren Dorfe unfern Gotha, geboren. Wie die ländliche Umgebung, so versetzte auch das elterliche Haus den empfänglichen Knaben in eine für Geist und Gemüth erweckliche, für gesunde Entwickelung förderliche Lage. Die Mutter, eine geborene Lampert, war eine bürgerlich schlichte Frau alten Schlags von feinem und zartem Sinn; der Vater, Carl Gottlieb Umbreit, ein auf seinem Gebiet wohlverdienter Ehrenmann, der nach ächt deutscher Weise in sehr bescheidener Stellung eine Thätigkeit von umfassender Bedeutung übte. Ein Schüler des berühmten Kittel zu Erfurt, der selbst wieder der letzte Schüler des großen Sebastian Bach gewesen, hatte er sich zu einem trefflichen Orgelspieler und gediegenen Componisten ausgebildet, und war damals, als der Sohn ihm geboren wurde, Organist zu Sonneborn, wo außer einer Reihe anderer Tonstücke, hauptsächlich für die Orgel, auch dasjenige Werk entstand, welches C. Gottl. Umbreit's Namen weithin gekannt und geehrt machte und ihm selbst von König Friedrich Wilhelm III. eine werthvolle Anerkennung erwarb: das „allgemeine Choralbuch für die protestantische Kirche", Gotha 1811 [a]).

---

a) C. Gottl. Umbreit war zu Rehstädt bei Arnstadt am Fuß der Gleichen den 9. Januar 1763 geboren; im Jahre 1785 ward er Organist zu Sonneborn, wo er auch als Lehrer begabter Schüler wirkte,

Neben unserem Freunde war den Eltern noch ein anderer Sohn geschenkt; dieser starb jedoch in früher Jugend, und so wuchs Umbreit als das einzige Kind auf, dem alle Liebe und Sorgfalt der Seinigen sich zuwendete. Das Haus war eine Stätte der treuesten Fürsorge von Seiten der Eltern, der kindlichsten Hingebung von Seiten des Sohnes, und außer der tiefgewurzelten Liebe Umbreit's zur Musik, namentlich der hohen und ernsten, ist es ohne Zweifel ganz besonders der ihm unverwüstlich einwohnende Geist der Pietät, der innige Familiensinn, wovon wir die erste Quelle schon im Vaterhaus zu suchen haben.

Die Liebe zu seinem Vater entschied auch zunächst über Umbreit's künftigen Beruf. Bevor er selbst zur Wahl reif war, hatte ihn der Wunsch des Vaters zum Studium der Theologie bestimmt, und er folgte dieser Bestimmung, zwar ohne Abneigung, für jetzt aber auch ohne entschiedene Neigung. Zur Grundlegung für seine wissenschaftliche Bildung besuchte Umbreit 1809—14 das damals sehr wohlbestellte vaterländische Gymnasium zu Gotha. Hier fand er außer anderen trefflichen, zum Theil berühmten Lehrern, wie Döring, Kries, Ukert, an dem Professor Regel einen gründlichen und anregenden Lehrer im Hebräischen, und es zeigte sich auch in diesem Fall, wie wirksam ein guter Elementarunterricht für das ganze Leben werden kann. Umbreit trieb schon jetzt die hebräische Sprache mit besonderem Eifer, „während zugleich — wie er selbst sagt — die hohe Poesie des biblischen Inhaltes seiner vorwaltenden Phantasie erhebende Nahrung gab". Auch knüpfte er schon in dieser Zeit Freundschaftsbande, die das ganze Leben hindurch ausdauerten. Zwar derjenige unter seinen Mitschülern, dem er später am

---

legte aber 1820 diese Stelle nieder, um in seinem Geburtsorte ganz einer freien Thätigkeit zu leben; hier starb er auch am 27. April 1829. Ueber sein allgemeines Choralbuch spricht sich Schilling's Universal-Lexicon der Tonkunst, Bd. 6. S. 720., so aus: „Durch dieses Werk hat er seinen harmonischen Kenntnissen, seinen Einsichten in die wahre Art, den Choral mit der Orgel zu begleiten, und seinem Fleiße ein bleibendes Ehrendenkmal gestiftet." Seine Orgelstücke überhaupt aber werden als „lauter gediegene und ächte Studien und Muster für angehende Organisten" gerühmt.

meisten sein Herz schenkte, August v. Arnswaldt, der Sohn des hochverdienten hannöver'schen Ministers und Curators von Göttingen, stand ihm damals noch nicht so nahe und war für ihn, obwohl etwas jünger, mehr ein Gegenstand der Hochhaltung in einer gewissen achtungsvollen Ferne; aber doch wurde das Verhältniß zu ihm ein mitbestimmender Grund, weßhalb Umbreit zur Fortsetzung seiner Studien auf der Hochschule nicht, wie damals die meisten jungen Gothaner, Jena, sondern Göttingen wählte.

In Göttingen studierte Umbreit vom Herbst 1814 bis 1817. Jedermann weiß, welche Bedeutung bei uns Deutschen die Universitätsjahre für alle Zukunft zu haben pflegen: nicht selten wird in dieser Zeit der Grund zum Verderben gelegt, aber wo etwas Tüchtiges heranreifen soll, wird hier auch der fruchtbarste Same ausgestreut; jedenfalls ist in diesem Stadium der jugendliche Geist am meisten nach allen Seiten offen und empfänglich, im lebendigsten Streben und Werden begriffen; und wenn gerade das Werdende immer ein besonderes Interesse darbietet, so dürfen wir gewiß bei dieser Lebensperiode Umbreit's etwas länger verweilen. Wir können dieß aber auch mit um so besserer Zuversicht, als uns hierfür zweierlei Aufzeichnungen von Umbreit's eigener Hand vorliegen: zuerst ein sehr pünktlich geschriebenes Tagebuch, welches der angehende Akademiker vom ersten Tage seines Eintritts in Göttingen — den 22. Oct. 1814 — bis zum Schluß des ersten Semesters, 9. März 1815, ohne Unterbrechung geführt hat, sodann die dem Jahrgang 1857 dieser Zeitschrift einverleibte Erinnerung an August von Arnswaldt, in welcher Umbreit mit dem Leben des Freundes zugleich ein gutes Stück des eigenen und dabei insbesondere die göttinger Zeit mit fühlbarer Liebe schildert. Aus beiden Aufzeichnungen wird man gern das Wesentlichste vernehmen. — Ich beginne mit einigen charakteristischen Zügen aus dem Tagebuche.

Umbreit erscheint darin als ein durchaus reiner, unverdorbener Jüngling, dem alles Unsaubere, Rohe und Gemeine in der innersten Seele zuwider ist, mit regstem Eifer seinen Studien hingegeben, aber zugleich mit voller Lebensfrische im Kreise seiner

Genossen sich bewegend. Zwei Grundstimmungen, welche auch später die sich bedingenden Pole seines Gemüthslebens waren, kommen schon hier in aller Stärke zum Vorschein: einerseits ein edler, in dem durchdringenden Bewußtsein von der Eitelkeit und Vergänglichkeit aller Dinge wurzelnder Lebensernst; andererseits das hellste und freudigste Aufwallen der Seele bei Allem, was das Leben Gutes und Schönes bringen mochte, bis zum Allergeringsten und Unscheinbarsten herab. Schon an der Schwelle der Bahn, die er „freudig und traurig, schüchtern und getrost" betritt, hält er sich selbst mit Nachdruck vor, wie „die nächsten Jahre auf seine ganze folgende Lebenszeit einen entscheidenden Einfluß haben werden"; und am Schluß des Jahres, da er nach Herstellung von einem nervösen Fieber in dankbarster Stimmung den Faden wieder aufnimmt, schreibt er die mahnenden Worte: „Es war, als sollte ich am Ende dieses für mich wie für die ganze Welt so verhängnißvollen Jahres noch etwas Bitteres genießen, um in das neue Jahr frei von allem Uebermuth, in den der Mensch gar zu leicht versinkt, einzutreten; einzutreten im demüthigen Gefühl menschlicher Schwäche und Hinfälligkeit." Aber dann ruft er auch wieder aus: „Freude über Freude!" — wenn sich die Dinge im Leben nach Wunsch fügen, und es ist nichts in und um Göttingen aus dem Bereich der Vergangenheit oder Gegenwart, der Professoren- oder Studentenwelt, des Menschenlebens oder der Natur, was nicht seine lebhafteste Theilnahme in Anspruch nähme. Sehr wenig behagen ihm allerdings die großen, lärmenden Studentengesellschaften; aber desto wohler ist es ihm im täglichen Verkehr mit seinem gleichstrebenden Studien- und Stubengenossen Zeyß nnd im Kreise der näher befreundeten Landsleute — eines Jacobi, Jacobs, Engling, Madelung, Kästner, Wüstemann und Anderer — wo sich die heitere Stimmung oft zu ausgelassener, wiewohl immer von geistigen Elementen des Witzes und Humors getragener und durchaus harmloser Fröhlichkeit steigert.

Mit dem Verlangen des wißbegierigen Jüngers nähert sich Umbreit den wissenschaftlichen Heroen des damaligen Göttingens. Auch unterläßt er nie, den Eindruck, den er bei Besuchen oder in

Vorlesungen empfangen, im Tagebuch zu verzeichnen, und es tritt schon hier der Sinn für das Individuelle und Charakteristische zu Tage, der später bei ihm so stark ausgeprägt war. Eichhorn, an den die alttestamentlich-orientalischen Studien ihn zunächst wiesen, gewinnt durch das Ehrwürdige seiner Erscheinung, durch Offenheit und entgegenkommende Freundlichkeit sogleich Umbreit's ganze Liebe; auch findet er seinen Vortrag „feurig, blühend, begeistert und begeisternd". Ein Besuch bei Planck, den er noch nicht hört, thut ihm sehr wohl. In Stäudlin's kirchengeschichtlichen Vorlesungen findet er beim Hospitiren den Inhalt schön und gründlich, aber „der singende Ton und die auffallende schwäbische Mundart" bringen eine ganz entgegengesetzte Wirkung hervor. An Bouterwek rühmt er vornehmlich die Deutlichkeit, und Heeren's Vortrag bezeichnet er als „sanft dahinfließend, aber bei weitem nicht so dahinreißend, wie der des alten Eichhorn". Ganz besonders aber ergötzt ihn eine Vorlesung seines Landsmanns, des hochberühmten Naturforschers Blumenbach, bei dem damals Alles, was nach Göttingen kam, zu hospitiren pflegte, und dessen anekdotenreicher, mit drastischen Witzen ausgestatteter, peripatetischer Vortrag auch bei dem jungen Ankömmling seine Wirkung nicht verfehlte.

Als eigentlicher Schüler sitzt Umbreit zu Eichhorn's Füßen. Die drei Vorlesungen, die er sogleich bei ihm hört — Psalmen, paulinische Briefe und Syrisch — gewähren ihm großes Vergnügen. Am meisten beschäftigt ihn das Syrische, und bereits am 13. Februar sind nicht nur die Elemente überwunden, sondern es ist auch schon Michaelis' Chrestomathie vollständig durchübersetzt. Dafür ertheilt ihm aber auch Eichhorn am Schluß des Semesters ein wahrhaft glänzendes Zeugniß, ermuntert ihn schon vorläufig zur Lösung einer bevorstehenden orientalischen Preisaufgabe, und stellt sogar dem strebenden Jüngling die Möglichkeit in Aussicht, einst selbst als Lehrer der gefeierten Georgia Augusta anzugehören: ein Gedanke, der damals noch für Umbreit etwas fast überschwänglich Hohes hatte.

Indeß darf man sich den jungen Studierenden auch in dieser Zeit nicht etwa als bloßen Linguisten denken. Schon jetzt beginnt

bei ihm eine Einwirkung Herder's. Er greift mit Begierde nach dessen berühmtem Buch über die hebräische Poesie und ist ganz hingerissen von dem Geiste, der darin waltet. Auch sieht er sich auf andern Gebieten um: Virgil und Tacitus' Germania werden mit Lust vorgenommen, und im Freundeskreise kommen deutsche Schriftsteller zur Vorlesung, freilich für jetzt neben Schiller nur Kotzebue, Lafontaine, Langbein und ähnliche. Der geistliche Beruf dagegen steht ganz im Hintergrund, und von persönlichem Zusammenhang mit der Kirche findet sich kaum eine Spur. Am meisten bildet noch ein Bindeglied die Musik, namentlich der Choral, worin sich der angehende Theologe nicht nur aus innerem Trieb und zu seiner geistigen Erhebung, sondern auch im bestimmten Hinblick auf seinen „wahrscheinlichen" späteren Beruf sehr fleißig übt. Der schönste Grundton des Tagebuchs ist die Alles durchdringende Pietät gegen die Eltern, die tiefe Liebe zu Heimat und Vaterhaus; am Schlusse strahlt die Freude, beide nun bald wieder zu sehen, aus jedem Wort und Federzug.

Weiteres über die Studienzeit in Göttingen, freilich so wie sich die Dinge später in dem gereiften Geiste Umbreit's reflectirten, giebt uns die im Jahre 1855 abgefaßte Erinnerung an Arnswaldt, welche für uns um so werthvoller ist, als sie über den damaligen Stand insbesondere der religiösen und theologischen Entwickelung Umbreit's dessen eigenes Bekenntniß vorlegt.

Hier erhalten wir von der göttinger Theologie der Jahre 1814—17 folgende Schilderung: „Die nicht genug zu preisende Georgia Augusta war 1814 nach dem Befreiungskriege noch ganz die des achtzehnten Jahrhunderts geblieben; Einwirkungen von Innen oder von Außen hatten nicht stattgefunden. Von dem neuen Leben, das in Berlin sich regte, erfuhren und wußten wir nichts. Schleiermacher hörte ich nur in einer Vorlesung von Schulze nennen, der mit Bouterwek die Philosophie vertrat und sich hinsichtlich der „Reden über die Religion" so seltsam aussprach, daß ich mich bald darauf auf die Bibliothek begab, um das so mysteriös bezeichnete Buch doch wenigstens einmal anzusehen; aber es war gar nicht vorhanden. Von de Wette hörte ich doch wenigstens in der alttestamentlichen Einleitung bei

dem jüngern Planck; aber von Neander vernahm ich erst später etwas durch dessen in Göttingen lebenden Vater, der sich zufällig in mein Zimmer verirrte, und da er auf meinem Pulte einige theologische Bücher gewahr wurde, mir sagte, daß er einen Sohn habe, der ein berühmter Professor der Theologie sei, von dem er mir eine Schrift schicken wolle; es war sein Julian, den ich erhielt. Ob etwa in dem Vortrage des alten ehrwürdigen Planck über Symbolik Marheineke's gedacht worden, weiß ich nicht mehr; in der Encyklopädie und Dogmatik, die, wie ich aber erst später merkte, an die alt-tübingische erinnerte, besprach er den Einfluß der „neueren Philosophie", verstand aber unter ihr immerfort die kantische; von der neuern und neuesten, fichte'schen und schelling'schen, erhielten wir keine Kunde. Bei Stäudlin, in dessen Vorlesungen ich nur hospitirte, soll es etwas anders gewesen sein; aber er, der die „Geschichte des Skepticismus" geschrieben, ließ meistens seine Zuhörer in der Dogmatik und Moral auf einem skeptischen Standpunkte stehen. Von Pott, dem Fortsetzer des koppe'schen Commentars, kann ich aus eigener Erfahrung nicht urtheilen; nur das ist mir sicher bekannt, daß er als Exeget die sogenannte Neologie aufs ungebundenste exercirte."

Wenn nun diesem Stand der theologischen Facultät im Wesentlichen auch der der philosophischen entsprach und hier etwa nur der Philologe Dissen einen entschieden anregenden Einfluß auf Umbreit übte, so war freilich auch bei der solidesten und reichsten Gelehrsamkeit das damalige Göttingen nicht dazu angethan, ihn mit frischem Lebenswasser zu tränken und auf den Weg einer tiefer schöpfenden christlichen Theologie zu führen. Auch kam Umbreit aus Gotha. Dort stand der Rationalismus noch in voller Blüthe und fast unbestrittener Herrschaft; er war aufs würdigste vertreten durch den gelehrten, sittlich ernsten, auch als Kanzelredner ausgezeichneten Generalsuperintendenten Löffler, und da dieser Mann durch seine ganze Persönlichkeit unserm Umbreit die höchste Ehrerbietung einflößte, so verstand sich zugleich dessen theologische Denkweise für ihn ganz von selbst. Von einem Widerspruch gegen diese Theologie — und ein solcher

trat ja auch stärker und allgemeiner erst seit 1817 hervor — hatte Umbreit noch nicht das Geringste vernommen. Er konnte sich also an Eichhorn auch als rationalistischen Theologen mit aller Unbefangenheit anschließen. Nur wenn derselbe bei Erklärung der paulinischen Briefe den heiligen Geist fortwährend in „die moralischen Grundsätze des Christenthums" umsetzte, kam es ihm doch oft etwas wunderlich vor.

Doch klopfte selbst damals schon bei Umbreit noch etwas Anderes an; es traten ihm sowohl auf dem Katheder als im Freundesverkehr auch jugendliche Vorboten dessen entgegen, was später sein eigenes inneres Leben erfüllen und beherrschen sollte.

In einem der späteren Semester sah Umbreit auf der Bibliothek einen jungen Mann, der ihm sogleich durch seine ganze Haltung, vornehmlich aber sein ernstes Angesicht und sein bedeutendes, geistvolles Auge auffiel. Derselbe wurde ihm auf seine Anfrage als der Repetent Lücke genannt, aber dabei auch als „einer der neumodischen Mystiker" bezeichnet. Sogleich im nächsten Curs hörte Umbreit bei dem verdächtigen Mann eine öffentliche Vorlesung über die Apokalypse, und wie diese Vorträge auf ihn wirkten, spricht er selbst in folgenden Worten aus: „In dem feierlichen Tone seines Vortrags, in der christlich-fühlbaren Weihe und exegetischen Kunst seiner Auslegung, in dem undefinirbaren Hauche, der von seiner mit dem vorgetragenen Gegenstande erfüllten Persönlichkeit ausging, wurde das theologische Bewußtsein, daß die Bibel ein heiliges Buch und nicht um der linguistisch-kritischen Erklärung willen gegeben sei, zum ersten Male in mir rege. Ich hatte in die Morgenröthe der neuen Theologie geschaut, die Lücke ganz besonders mit auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese zum hellen Tage heraufführen sollte; aber ich begriff damals dieses aufdämmernde Licht noch nicht, und der Eindruck ward mir, was ich dem späteren Freunde zu seinem Ergötzen selbst gesagt, durch seine scharfe Polemik gegen Eichhorn, von dem ich nicht lassen konnte, mehrfach verkümmert." So war dieser Anstoß fürs Erste nur ein vorübergehender. Lücke siedelte bald darauf (1816) als Privatdocent nach Berlin über, als der letzte eines bedeutenden Kreises

junger Doctoren[a]), die sich als „kecke Gegner des bestehenden Geistes der Universität" erwiesen, aber schon vor Umbreit's Ankunft in Göttingen nach verschiedenen Richtungen zerstreut hatten.

Eindringlicher und nachhaltiger als Lücke vom Katheder wirkte zu dieser Zeit auf Umbreit's erregbaren Sinn sein Freund Arnswaldt im täglichen Lebensverkehr. Er war ein Jahr später als Umbreit nach Göttingen gekommen, suchte diesen aber sogleich auf und gab ihm durch sein ganzes Benehmen die aufrichtigste Zuneigung zu erkennen. Es bildete sich nun ein neuer Freundeskreis, der von Interessen höherer und allgemeinerer Art belebt war, und zu dem neben Arnswaldt und Umbreit vornehmlich Elvers, Meyer und von der Osten gehörten. Zwischen Umbreit und Arnswaldt waren die Rollen damals in wunderlicher Weise verwechselt: wie jener, obwohl zum Theologen bestimmt, für jetzt wesentlich nur orientalischer Philologe war, so war dieser, obgleich von Haus aus Jurist, zunächst mit besonderer Vorliebe der altdeutschen Sprachforschung und im innersten Herzen eigentlich der Theologie zugethan. Vor Allem aber war Arnswaldt ein Jüngling von tieffrommem, christlichem Gemüth und kerndeutschem Wesen. Ohne von dem Gegensatz des Rationalismus und Offenbarungsglaubens weder im Verstande beschäftigt, noch im Herzen beunruhigt worden zu sein, suchte er in stiller und emsiger Thätigkeit Nahrung für sein inneres Leben auf den verschiedensten Gebieten. Das Studium des Altdeutschen führte ihn nicht bloß zu den Minnesängern, sondern auch zu den altdeutschen Mystikern; er war ein großer Verehrer Hamann's, folgte mit dem lebendigsten Interesse den Mittheilungen Friedrich's v. Meyer in den „Blättern für höhere Wahrheit", sowie den die Naturkunde in christlichem Geiste behandelnden Schriften des trefflichen, liebenswürdigen Schubert; und wenn er sich mit Poesie erquicken wollte, so griff er, ohne den großen Altmeister Goethe hintanzustellen, vornehmlich zu den Werken eines Novalis und Tieck, überhaupt der Dichter von der

---

a) Glieder desselben waren außer Lücke vornehmlich Bunsen, Brandis und Lachmann.

romantischen Schule. Hatte er aber etwas für ihn besonders Erhebendes und Wohlthuendes gefunden, so kam er am Abend zu Umbreit, um es ihn mitgenießen zu lassen, und dieser bekennt, er habe später nie wieder so einfach, innerlich wahr und tief ergreifend vorlesen hören. Wohl entspannen sich dann auch Kämpfe zwischen dem jungen Juristen, der einen realistisch festen, der tieferen Mystik zugeneigten Glauben hatte, und dem jungen Theologen, der sich in seinem Spiritualismus mehr kritisch verhielt, und ihre Differenzen blieben oft unausgeglichen. Aber dabei verfehlte doch die Persönlichkeit Arnswaldt's, die eine „weitherzig und großartig angelegte" war und mit allen ihren Lebensfasern im Christenthum wurzelte, ihren Eindruck nicht; Umbreit selbst spricht es später freudig dankbar aus, wie viel er diesem Jugendfreunde schulde, „der ihn immer wieder mit einer lebendigen Theologie in Berührung setzte, und ohne dessen innerliche Einwirkung er sich selbst noch in einer viel späteren Periode ungetheilt dem Studium des Orients ganz würde hingegeben haben".

Aber auch noch von einer anderen Seite her sollte Arnswaldt auf die Lebensgestaltung Umbreit's einen vorbereitenden Einfluß haben. Im J. 1816 machte derselbe mit seinem Lehrer im Altdeutschen, Professor Benecke, eine Wallfahrt nach Heidelberg zu den eben erst wiedergewonnenen Schätzen der alten palatinischen Bibliothek. Hierbei fand Arnswaldt, für den Heidelberg gleichsam eine geweihte Stätte der Romantik war, außer entzückendem Naturgenuß auch reiche Nahrung für seinen Kunstsinn in der damals zu Heidelberg befindlichen Gemäldesammlung der edeln Brüder Boisserée; er lernte zu seiner großen Befriedigung Creuzer, Daub, Thibaut und andere Männer des älteren Heidelberg kennen, und kehrte überhaupt ganz erfüllt von Stadt und Universität nach Göttingen zurück, wo er dem Freunde Alles in frischer Begeisterung mittheilte. Insbesondere war Arnswaldt von Daub's ehrwürdiger Erscheinung ergriffen worden und wünschte auch Umbreit mit diesem speculativen Theologen, der längst durch die „Theologumena" und Anderes berühmt war und eben erst mit seinem „Judas Ischarioth" neues

Aufsehen erregt hatte, näher bekannt zu machen. Allein unser junger Freund hatte auf seiner Insel der Seligen, in deren Hörsäle nur abgeschiedene Geister Zutritt erhielten, den Namen Daub noch nicht gehört, und auch dem ihm mitgetheilten Judas Ischarioth konnte er keinen Geschmack abgewinnen. „Mir war diese Speise“, sagt er, „fremd, und ich sollte nur den Gewinn daraus ziehen, daß es noch eine andere Theologie und Philosophie gebe, als die, welche ich bisher kennen gelernt hatte.“ Aber obwohl nicht unmittelbar eine Frucht erschien, so blieb doch auch hier die Nachwirkung nicht aus. Es war für Umbreit eine geistige Brücke nach Heidelberg geschlagen; er hatte die Stadt, in der er seine besten Tage verleben, den Universitätskreis, in dem er einst dauernd wirken sollte, im voraus mit dem Auge der Liebe und Begeisterung sehen lernen.

Unterdessen hatte Umbreit seine orientalischen Studien, zu denen auch bald das Arabische gekommen war, eifrigst fortgesetzt, und als im J. 1815 von der philosophischen Facultät die ihm schon durch Eichhorn angekündigte Preisaufgabe gestellt wurde, welche in einer lateinisch abzufassenden Geschichte der Emire al Omrah nach Abulfeda bestehen sollte, wagte er sich an die Lösung und bestand das für einen noch so jungen Studierenden immerhin kühne Wagniß mit bestem Erfolg. Die gekrönte Preisschrift ward, 14 Quartbogen stark, nach dem ausdrücklichen Willen des Curators, Herrn von Arnswaldt, auf Kosten der Universität gedruckt, und erwarb ihm nicht nur überhaupt eine ehrenvolle Anerkennung von Seiten des gelehrten Publicums, sondern lenkte auch schon die Aufmerksamkeit hervorragender Sachkenner, wie eines de Sacy in Paris und von Hammer in Wien, auf seine Person. Dabei unterließ Umbreit nicht, sich den Zutritt zum Kirchendienst offen zu erhalten. Im Frühjahr 1818 machte er, nachdem er sich in seiner Heimat dazu vorbereitet, in Gotha unter Gen.-Superintendent Bretschneider mit Ehren das theologische Candidaten-Examen und bestieg zur besonderen Freude seines Vaters mehrmals die Kanzel. Allein bereits war er zu tief in das gelehrte Wesen verflochten und

hatte auch zu sehr dessen Freuden gekostet, um davon lassen zu können. Noch im Frühling 1818 kehrte er nach Göttingen mit der Absicht zurück, sich nun ganz dem akademischen Berufe zu widmen. Im Sommer erwarb er sich durch Examen und öffentliche Disputation den philosophischen Doctorgrad, obwohl man ihn im Hinblick auf seine inzwischen zu Gotha erschienene Schrift „Koheleth's, des weisen Königs, Seelenkampf" von diesen Leistungen lossprechen wollte, und im Herbst 1818 begann er seine Docenten=Laufbahn mit Vorlesungen über dasselbe Buch, sowie mit Privatissimis im Arabischen und Syrischen, wobei er zugleich mit Eifer unter Tychsen's Leitung dem Studium der persischen Sprache und Literatur oblag.

Um diese Zeit erschien Hammer's berühmtes Werk: „Geschichte der schönen Redekünste der Perser". Dieses Buch „voll Wohlduft der Poesie" wirkte so zündend auf Umbreit, daß es ihm keine Ruhe ließ, bis er den Verfasser persönlich kennen gelernt und seinen belehrenden Umgang genossen hatte. Er eilte im Mai 1819 nach Wien und beschäftigte sich dort bei Hammer den ganzen Sommer hindurch mit orientalischen Studien. Am meisten las er persische Dichter, schrieb aber auch auf der Hofbibliothek einen Abschnitt aus Mirchond's Geschichtswerk ab, studierte Meninski's türkische Grammatik mit Hülfe eines Armeniers und widmete dabei die freien Stunden der reichen Natur und Kunst der herrlichen Kaiserstadt. Umbreit hat die in Wien verlebten Tage stets zu den glücklichsten seines Lebens gerechnet; das dauerndste Gut aber, das er von dort mitnahm, war die Verbindung mit Hammer, die sich bald zur innigsten Freundschaft steigerte. Sie blieben von da an in ununterbrochenem Verkehr durch Briefe und gegenseitige Zusendung ihrer Werke, und jeder nahm an des andern Lebensschickungen wahrhaft brüderlichen Antheil. In späterer Zeit war Umbreit in Begleitung einer Tochter wieder einmal auf mehrere Wochen Hammer's beglückter Gast in Hainfeld, und als Hammer, jetzt schon hochbetagt, aber immer noch rüstig, im Sommer 1855 von einer Reise nach Paris zurückkehrte, verweilte er zu Umbreit's höchster Freude einige Tage unter dessen gastlichem Dach zu Heidelberg. Bei dem gegen

Ende 1856 erfolgten Tode Hammer's drängte es mich, dem Freunde meine Theilnahme auszudrücken, und er erwiderte mir darauf am 9. December: „Du erinnerst Dich noch, mit welcher Liebe ich schon im J. 1820 zu ihm erfüllt war. Damals loderte ich ja völlig in dem Rosenfeuer der persischen Poesie und war ihm kurz vorher, als wir uns kennen lernten, wie die Braut dem Bräutigam entgegengezogen. Bald aber verhallten mir die Gesänge der Nachtigallen vor dem still-frommen Lerchentone der Psalmen der heiligen Schrift, und die feurigen Rosenhaine erblaßten vor den reinen und weißen Lilien des alten und neuen Testaments. Die orientalische Freundschaft verklärte sich in eine rein persönlich-menschliche der seltensten Art. Wir haben uns außerordentlich lieb gehabt."

Nach der Rückkunft aus Wien war Umbreit's nächste Arbeit eine Commentatio philosophico-critica über das Buch Koheleth, welche ihm als Habilitationsschrift diente. Indeß hatte er im nächsten Semester kaum seine Vorlesungen über Jesaja begonnen, als ihm von der badischen Regierung der Ruf zu einer außerordentlichen Professur in Heidelberg zuging. Dem gegenüber machte ihm in Uebereinstimmung mit einflußreichen Professoren in Göttingen auch das hannöver'sche Curatorium günstige Anträge, und er hätte auf ehrenvolle Weise in Göttingen bleiben können. Aber jetzt war der Augenblick gekommen, wo die begeisterten Schilderungen seines Freundes Arnswaldt ihre Wirkung thaten; es zog ihn unwiderstehlich südwärts; er entschied sich raschen Entschlusses für Heidelberg.

Und doch — so resolut Umbreit seinen Entschluß gefaßt hatte, so wurde es ihm nicht leicht, denselben auszuführen. Der Kreis der jüngern Freunde war ihm sehr lieb geworden, und es war in denselben gerade in letzter Zeit noch als ganz besonders belebendes Element der geniale Philologe Otfried Müller eingetreten, über dessen jugendlich geistsprühendes Wesen sich Umbreit nicht bewundernd genug auszudrücken vermag. Aber selbst das alte Göttingen, gegen das der Freundeskreis der Jüngeren sich so oft in starken oder muthwilligen Worten ergangen hatte, erschien jetzt dem Scheidenden in einem andern Licht, und die

Wehmuth, mit der er sich trennte, klingt noch 35 Jahre später in folgenden Worten nach: „Es war doch gar wöhnlich in diesem „Reiche der Alten" gewesen, und ich muß oft im Reiche der Neueren und Neuesten an jene mit Verehrung des ehrlichen deutschen Menschenverstandes in unserer sittlich verschwommenen Geistreichheit zurückdenken. Es herrschte noch keine Sophistik: „„man nannte das Böse nicht gut, das Gute nicht böse, das Dunkle nicht hell, das Helle nicht dunkel, das Bittere nicht süß, das Süße nicht bitter."" Wie oft haben wir nicht, wenn ich später mit Arnswaldt zusammen war und die Zeit des „jungen Deutschlands" gekommen, unsere alten Lehrer, die das Sittliche in Wissenschaft und Leben bezweckten und von der Rehabilitation des Fleisches nichts wußten, dankbarst gepriesen! — Wenn wir unsern Lieblingsspaziergang nach der Stegemühle gemacht und auf dem Rückwege Göttingen im Abendscheine liegen sahen, da erschien es uns in seiner Freundlichkeit wie eine stille Insel der seligen Wissenschaft."

II. Mannesalter.

An seinem neuen Bestimmungsort Heidelberg traf Umbreit im Herbst 1820 ein. Von da an verflocht sich unser beiderseitiger Lebensgang aufs innigste, ja wir machten bald so sehr den Eindruck des Zusammengehörens, daß selbst unsere Namen vielfach verwechselt wurden. Ich war damals seit Jahresfrist Privatdocent in der theologischen Facultät und hatte zwar unter den älteren Lehrern der Universität wohlwollende, väterlich gesinnte Gönner, vermißte aber schmerzlich einen gleichaltrigen und gleichstrebenden Freund, mit dem ich im inneren und äußeren Leben Alles brüderlich hätte theilen können. So sah ich dem neuen Collegen mit gespannter Erwartung entgegen, und gleich beim ersten Besuch ward mir die Gewißheit, daß hier ein Genosse neben mich gestellt sei, mit dem es gut sein werde zusammen zu leben und zu wirken.

Der junge fünfundzwanzigjährige Gelehrte von schlankem Bau, blauem Auge, schön gewölbter Stirn und feingebildetem, überaus sprechendem Mund, frei und lebensfrisch in allen seinen

Worten und Bewegungen, machte schon in seiner äußeren Erscheinung einen höchst gewinnenden Eindruck; aber bald thaten sich auch unsere Herzen gegen einander auf, und es dauerte nicht lange, so waren wir so zu einander gestellt, daß es uns Bedürfniß war, uns fast täglich zu sehen und alle Erlebnisse auszutauschen. Wir waren eins in der Grundlage und im Ziel für unser ganzes Leben; aber wir waren auch — und dieß giebt ja jeder wahren Freundschaft den schönsten Reiz — nach unserer Individualität und unserem bisherigen Entwickelungsgang so verschieden, daß wir uns gegenseitig ergänzen und immer wieder frisch anregen konnten. Umbreit stand — trotz Arnswaldt und Lücke — damals doch noch wesentlich unter dem Einfluß der theologischen Tradition Göttingens, vornehmlich Eichhorn's, sein Leben war fast ausschließlich im alten Testament und im Orient, und das ästhetische Interesse überwog sehr merklich jedes andere. Ich hatte durch die auf Storr basirte tübinger Schule eine offenbarungsgläubige Grundlage für meine Theologie erhalten, war dabei zu den Vertretern der damals frisch aufblühenden schwäbischen Dichterschule in die innigste Beziehung getreten, hatte dann wieder in Heidelberg zu Daub's, noch mehr zu Creuzer's Füßen gesessen, und war noch vor Kurzem während des Sommers, den Umbreit bei Hammer in Wien zubrachte, in Berlin gewesen, wo ich im Verkehr mit de Wette, Schleiermacher und Neander die Elemente der neueren Theologie in mich aufgenommen und namentlich an den letztgenannten großen Kirchenhistoriker mich mit verehrungsvoller Liebe angeschlossen hatte. Mein Interesse war ein entschieden theologisches und ging vornehmlich auf neutestamentliche Auslegung und historische Theologie, damals namentlich das Studium der Kirchenväter. So hatten wir uns viel mitzutheilen, und jeder gab dem andern fast täglich einen neuen Impuls. Am wenigsten ließ Umbreit es hieran fehlen; denn Alles, was er trieb, erfüllte ihn immer ganz und gar, und wovon sein Herz voll war, davon floß dann auch sein Mund aufs lebendigste über: eine Eigenthümlichkeit, die zugleich sehr bestimmt seinen Beruf zum Lehrer documentirte.

Die ersten Jahre in Heidelberg verwendete er hauptsächlich

auf die Ausarbeitung seiner Vorlesungen. Zunächst beschränkte er sich hierbei auf orientalische Linguistik und altes Testament. Der regelmäßige Kreis seiner alttestamentlichen Vorträge waren Psalmen, Jesaja und Einleitung; öfter las er auch über Hiob, zuweilen über Genesis oder ein anderes Buch. Erst später, nachdem Leben und Studien bei ihm eine andere Wendung genommen, ging er auch zum neuen Testament über und trug wiederholt neutestamentliche Einleitung vor oder erklärte solche Bücher, welche, wie die Apokalypse, der Hebräer- und Römerbrief, in einer genauen Beziehung zum alten Testament stehen. Die Vorbereitung Umbreit's war immer eine sorgfältige; er benutzte gewissenhaft die gegebenen Hülfsmittel; aber die Hauptsache für ihn blieb stets, mit dem auszulegenden Autor innerlich eins zu werden, sich selbst von dem Gegenstande nach allen Beziehungen durchdringen zu lassen. So lebte er in dem, was er lehrte, und indem er das, was in ihm von innen heraus Gestalt gewonnen, auch in sehr klarer und fließender, stets edler und oft weihevoll gehobener Rede vortrug, konnte der Eindruck auf die Jugend nicht ausbleiben. Umbreit's Vorlesungen waren nach Maßgabe der theologischen Frequenz Heidelbergs immer reichlich besetzt, und die Studierenden, die er auch außer den Vorlesungen mit herzlichem Wohlwollen, ja, wenn sie sich dessen werth zeigten, wie Freunde behandelte, hingen mit großer Liebe an ihm.

Während Umbreit als Lehrer den besten Erfolg hatte und in Folge davon im J. 1823 zum ordentlichen Professor in der philosophischen Facultät ernannt wurde, stand seine schriftstellerische Thätigkeit keineswegs stille. Bei seinem Eintritt in Heidelberg 1820 war die kleine Schrift „Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande," erschienen; im J. 1824 trat die Uebersetzung und Auslegung des Hiob ans Licht, deren zweite Auflage (1832) auch ins Englische übersetzt wurde; und schon im J. 1826 folgte der Commentar über die Sprüche Salomo's. In der ersten Arbeit herrscht noch ganz das ästhetische Interesse in Herder'schem Geiste; in den beiden anderen dagegen tritt mehr das Bedürfniß hervor, sich mit solchen Schriften zu beschäftigen, die sich auf die höchsten Probleme des menschlichen

Lebens beziehen. Aber eben dieses Bedürfniß konnte im Bereich des Alttestamentlich-Orientalischen nicht seine volle Befriedigung finden; Umbreit mußte dadurch nothwendig zum neuen Testament und zur Theologie getrieben werden, und nach seiner Art, die Dinge möglichst concret zu behandeln, konnte dieß auch nicht ohne Einfluß auf seine äußere Lebensstellung bleiben.

In dieser Richtung bewegte sich nun seine Entwickelung vornehmlich seit dem J. 1827. Zwar in Beziehung auf productive Thätigkeit hielt sich Umbreit stets im Bereich des Exegetischen und zunächst auch noch lange Zeit ganz im Kreis des alten Testaments; aber dabei studierte er nun zugleich möglichst viele gediegene Werke aus allen Theilen der Theologie, und — was die Hauptsache — er that dieß nicht bloß zur Erweiterung seiner Kenntnisse, sondern mit einem ihm bis dahin fremden Anliegen, zur Gewinnung der rechten Erkenntniß, zur eigensten inneren Lebensgründung. Am meisten beschäftigte ihn in dieser Zeit das noch nicht lange erschienene Buch, welches damals überhaupt am gewaltigsten die theologische Welt bewegte, die Dogmatik Schleiermacher's. Durch sie mußten ihm, der vor kaum 10 Jahren zum Behuf des Examens die bretschneider'sche Dogmatik fast auswendig gelernt hatte, ganz neue Regionen und Anschauungsgebiete aufgehen. Doch ist er bei deren eifrigstem Studium und bei der höchsten Verehrung für Schleiermacher's Geist und theologische Bedeutung ein eigentlicher Schleiermacherianer nicht geworden. Seine eigene Individualität war zu stark ausgeprägt, um ganz in eine fremde Denkform einzugehen, und seine Begabung wies ihn nicht auf dialectische Vermittelung und Systematisirung, sondern auf unmittelbares Erfassen der höheren Wahrheiten und Verknüpfung derselben in der Einheit des Gemüthes. Aber auch im Inhalt des Systems, namentlich in der Art und Weise, wie Schleiermacher sich zum alten Testament und dessen Prophetie stellte, wie er den Glauben an den persönlichen Gott und an individuelle Fortdauer behandelte, wie er den Werth des Geschichtlichen in der ganzen Erscheinung Christi bestimmte, lagen Differenzen, über welche Umbreit nicht hinauskam. Dagegen hat das, was Schleiermacher über-

haupt zu einem epochemachenden Theologen stempelt, seine der bisherigen gegenüber so viel tiefere und lebensvollere Auffassung von Religion und Christenthum im Ganzen und die durchschlagende Macht, mit der er die wesentlichen Grundgedanken des evangelischen Heilsglaubens, vor allem aber die Alles beherrschende centrale Bedeutung der Person Christi wieder ins Licht stellte, auch auf Umbreit einen entscheidenden Einfluß geübt und ihn für immer seiner früheren rationalistischen Tradition entrückt.

Wie die Jugend unternehmend ist, so entstand um diese Zeit unter uns auch der Gedanke einer gemeinsam herauszugebenden theologischen Zeitschrift, und wir bildeten denselben, obwohl Umbreit zum Redactionsgeschäft keine besondere Lust hatte, in vielfachen Gesprächen mit Liebe aus. Wir gedachten damit nicht etwa nur die Stapelplätze theologischer Gelehrsamkeit um einen weiteren zu vermehren, sondern vor allem sollte der neuen Theologie, die theils schon vorhanden, theils in der Gestaltung begriffen war, ein eigenes Organ geschaffen werden. Es war dieß die Theologie, zu der Schleiermacher den schöpferischen Anstoß gegeben, die historisch von Neander, dogmatisch von Nitzsch und Twesten, exegetisch von Lücke und Andern vertreten war, und deren Grundtendenz so bezeichnet werden kann, daß sie im Gegensatz ebensowohl gegen den Rationalismus, wie gegen den älteren Supranaturalismus das Christenthum als neue Lebensschöpfung und göttliche Offenbarung im vollesten Sinne des Wortes, zugleich aber als etwas in der Geschichte der Menschheit organisch sich Entwickelndes auffaßt, und darum den christlichen Glaubensinhalt, ohne dessen Bestand an Zeitströmungen preiszugeben, doch mit den gesunden und ächten Bildungselementen der Zeit zu vermitteln, also denselben nicht bloß autoritätsmäßig hinzustellen, sondern vor allem auch innerlich zu begründen strebt. Eine Theologie solcher Art, zumal wenn sie im Werden begriffen, kann eine streng abschließende Formel nicht aufstellen; wir meinten vielmehr, in einem ihr dienenden Organe müsse die deutsche evangelische Kirche ebensowohl der lebensvollen Mannichfaltigkeit, wie der wesentlichen Einheit

ihrer Theologie sich bewußt werden, und wünschten daher nicht minder aufrichtig, daß Theologen wie Tholuck, als daß solche wie de Wette uns mit Beiträgen erfreuen möchten. Zunächst theilten wir unsern Gedanken den befreundeten jüngern Theologen, die damals in Bonn vereinigt waren, Nitzsch, Lücke und Gieseler, mit, auf deren stehende Mitarbeit wir hofften; und als diese mit Liebe auf den Plan eingingen, veranstalteten wir im Frühling 1827 eine Zusammenkunft zu Rüdesheim, wo in ernster und freudiger Stimmung das Einzelne zu allseitiger Befriedigung verabredet wurde[a]). So entstanden die mit dem J. 1828 zuerst erschienenen und heute noch fortdauernden „Theologischen Studien und Kritiken", bei deren Anfang und Fortgang, nächst dem Segen von oben, vor Allem auch der Umstand aufs dankbarste erwähnt werden muß, daß ein Buchhändler wie Friedrich Perthes, der Umbreit schon seit länger befreundet und seit dem Sommer 1819 auch für mich ein Mann vertrauensvollster Liebe war, den Verlag übernahm und die Sache nicht bloß äußerlich mit muthiger Standhaftigkeit, sondern auch innerlich mit hoher Einsicht förderte.

Schon im J. 1821 hatte sich Umbreit seinen eigenen Heerd gegründet. Die in freiester Wahl der Liebe geschlossene Ehe war eine höchst glückliche, und da Umbreit's junge Gattin eine geborene Heidelbergerin war, so wurde er auch dadurch in dieser Stadt noch vollständiger heimisch. Längere Zeit blieb das Ehepaar ohne Kindersegen; als aber, kaum mehr gehofft, auch dieser eintrat, und im Sommer 1830 Umbreit das erste Töchterlein geboren wurde, bekennt er, auf einen Gipfel des Glücks emporgehoben zu sein, von dem er früher gar keine Ahnung gehabt habe. „Der Herr hat uns große Gnade erwiesen" —

---

a) Wenn Auberlen in seiner neuesten Schrift über die göttliche Offenbarung S. 340 gelegentlich bemerkt, die Studien und Kritiken seien noch unter Schleiermacher's persönlicher Mitwirkung „gegründet" worden, so ist dieß — gewiß gegen die Absicht des Schreibenden — nicht richtig. Schleiermacher hatte an der Gründung der Zeitschrift keinen persönlichen Antheil; aber schon im Jahrg. 1829 gab er seinen ersten Beitrag in den beiden berühmt gewordenen Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke.

schrieb er damals — „Er ist ein wunderbarer Gott, ich will ihn preisen ewiglich. Ich sage kein Wort mehr, denn mein Herz möchte mir zerspringen — Ihr fühlt's, Ihr wißt's." Es folgten noch, jedesmal dankbar begrüßt, zwei Töchter, und wie Umbreit vorher ein liebevoller Gatte gewesen, so wurde er nun ein Vater von der zärtlichsten fürsorgenden Treue.

Auch die geselligen Verhältnisse Umbreit's waren sehr befriedigend. Er selbst war für edlere Geselligkeit bestens ausgestattet. Von Grund des Herzens aus ein freudiger Mensch, in hohem Grade geistig erregbar und mittheilsam und bei feiner Auffassung der Individualitäten voll Güte in der Behandlung der Menschen, brachte er eigentlich schon alles das in die Gesellschaft mit, was in derselben belebend und wohlthuend wirken konnte. Die heidelberger Kreise aber, in die Umbreit eintrat, entsprachen ganz diesem Sinn. Bei den Häuptern des alten Heidelbergs, einem Creuzer, Daub, Abegg, Schwarz, Thibaut, denen Umbreit eine aufrichtige Verehrung entgegenbrachte, fand er nichts von der gemessenen Vornehmheit, welche in Göttingen die Jüngeren oft niedergedrückt hatte; dagegen herrschte in den, materiell höchst einfachen, Gesellschaften ein cordialer Sinn; den Mittelpunkt der Unterhaltung bildeten — ohne daß Politik oder Kirchenstreit besonders hervorgetreten wären — die höheren idealen Interessen, und dabei entfaltete sich oft eine Fülle des Geistes und gesunder Gemüthlichkeit, wie man es wohl als die Blüthe wahrer Geselligkeit ansehen darf, in späterer Zeit aber nicht selten zu vermissen hatte. Den nächststehenden Kreis für das umbreit'sche Haus bildete neben dem unsrigen die treffliche Familie Rau's, der seit 1822 als Lehrer der Nationalökonomie in Heidelberg wirkte und von da an das ganze Leben hindurch ein unwandelbar treuer Freund für Umbreit blieb; auch bestand ein etwas weiterer Kreis zum gemeinsamen Genuß klassischer Dichterwerke, der später in veränderter Gestalt sich erneuerte und jederzeit reich an geistiger und gemüthlicher Anregung war.

Bis zum Jahr 1829 war es uns vergönnt, neben und mit einander zu wirken. Im Frühling dieses Jahres folgte ich einem Ruf nach Halle, während Umbreit, um seiner Wendung zur Theologie nun auch äußerlich eine bestimmte Folge zu geben, auf seinen Wunsch in die theologische Facultät versetzt wurde, die ihm in demselben Jahre ihre höchsten Ehren ertheilte. Es war eine schöne Zeit, die wir mit einander verlebt hatten; unsere Herzen hatten sich in immer vollerem Einklang zusammengefunden und wir konnten uns nur mit Schmerz trennen; aber wir schieden mit der Gewißheit, einen Bund geschlossen zu haben, der sich gegen allen Wechsel der Zeit und des Ortes unantastbar erweisen werde.

Bei dem vielfach Guten und Dankenswerthen, aber auch Ernsten und Schweren, welches die nächsten Jahre jedem von uns brachten, lebten wir stets innerlich mit einander fort und blieben auch äußerlich in ununterbrochener Verbindung. Jeden Spätsommer besuchte ich mit den Meinigen Heidelberg, in der Zwischenzeit aber ging ein lebhafter Briefwechsel hin und her, und ich darf wohl sagen, daß mir jeder Brief Umbreit's ein Lichtpunkt war und keiner anlangte, der für mich nicht in reichem Maße belebend und erquicklich gewesen wäre. Im Jahre 1833 wurde Umbreit von einem hypochondrischen Leiden befallen, welches ihn geistig und leiblich aufs tiefste darnieder drückte. Er hatte schon wieder angefangen, sich zu erholen, als auch mein Besuch in den Herbstferien wohlthuend eingriff. Im November konnte er bereits von der schweren Zeit sprechen, die „wie ein böser Traum" hinter ihm liege, und im Juni 1834 schreibt er mir: „Ich kenne jetzt meinen Feind, und durch Arbeit und Gebet hoffe ich ihn mir ferner mit Gottes Hülfe vom Leibe zu halten" — auch gedenkt er dabei besonders seiner Arbeit über die Psalmen, die ihm große Erhebung gewähre. Nach dieser trüben Periode, die jedoch für das innere Leben nicht ohne heilsame Frucht blieb, setzte Umbreit sein Wirken in Amt und Wissenschaft mit gewohnter Freudigkeit fort.

Unterdessen waren die älteren Collegen Umbreit's in ein Lebensstadium vorgerückt, in dem die Kraft naturgemäß nachläßt,

und da die Folgen hiervon sich auch in der Frequenz der theologischen Facultät zeigten, so mußte an eine Ergänzung durch jüngere Kräfte um so mehr gedacht werden, als man auch schon die Gründung eines evangelischen Predigerseminars in Aussicht genommen hatte. Längst war es ein Lieblingswunsch Umbreit's, wir möchten wieder vereinigt wirken können; jetzt betrieb er mit lebendigstem Eifer und gutem Erfolg meine Rückberufung, und im Herbst 1836 trat ich wieder als Lehrer der Theologie in Heidelberg ein, wo ich bei aller Freude über die Wiedervereinigung mit dem Freunde freilich auch längere Zeit Grund fand, den so unvergleichlich größeren hallischen Wirkungskreis schmerzlich zu vermissen. Unter der besonderen Fürsorge des Staatsrathes Nebenius, der für Hebung der theologischen Facultät das erfreulichste Interesse bethätigte, kam das Seminar wirklich zu Stande; es wurde in Rothe ein Mann als Director gewonnen, der schon in Wittenberg neben der wissenschaftlichen auch seine practische Meisterschaft bewährt hatte, und nachdem dieser im J. 1838 in seine Stellung, vermöge deren er zugleich die systematische Theologie zu lehren und in dem damals gleichfalls neubegründeten akademischen Gottesdienst zu predigen hatte, eingetreten war, ward uns wiederum — freilich in solcher Constellation nur auf ein Decennium hin — eine sehr befriedigende Zeit verliehen. Wir arbeiteten mit einer nicht bloß collegialischen, sondern wahrhaft freundschaftlichen Eintracht zusammen, die wohl für keinen von uns etwas zu wünschen übrig ließ und auch nach außen ihre Wirkung nicht verfehlte.

Es darf diese und die nächstfolgende Zeit als der Höhepunkt in Umbreit's Leben angesehen werden; wir haben daher mit wenigem die Stellung zu bezeichnen, die er jetzt einnahm. Als Schüler Eichhorn's, als orientalischer Geistesverwandter Hammer's und ebenbildlicher Nachfolger Herder's hatte er, dem überhaupt nichs Menschliches fremd war, jederzeit für alles Schöne, Tiefsinnige und Große im alten Testament die feinste Auffassungsgabe entfaltet, und sein ausgesprochener Sinn für das Concrete und Lebensvolle, für die Bedeutung des Persönlichen in der Geschichte hatte ihn auch — seit er selbständiger geworden

— stets ebenso sehr vor rationalistischer Verflachung, wie vor einer das Wesentliche verflüchtigenden Mythisirung des alttestamentlichen Inhaltes bewahrt. Doch war es in früherer Zeit sehr vorwiegend nur die menschliche Seite dieses Inhaltes, die er mit ebensoviel Liebe als Erfolg pflegte. Anders verhielt es sich, seit er selbst mit vollerer Glaubensfreudigkeit im Christenthum stand, seit ihm Der, welcher der Mittelpunkt der Weltgeschichte ist, auch zum Centrum des eigenen Lebens, zum Grund des persönlichen Heils geworden, und er die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß „das Christenthum durchaus Weg, Wahrheit und Leben sei und nur in seiner concreten Lebendigkeit und Bestimmtheit begriffen werden könne“ a). Nun fand er auch im alten Testament nicht mehr bloß das Großartigste und Gewaltigste im Bereich menschlicher Entwickelung, sondern einen Grundbestandtheil der untheilbaren Offenbarung des persönlichen, heiligen Gottes, durch welche derselbe in unmittelbarer Geisteswirkung auf auserwählte Organe die Menschheit erzieht und zu dem aus eigener Kraft nicht erreichbaren Heil hinführt. Die menschliche Seite ging dadurch für ihn nicht verloren; die Organe des göttlichen Geistes blieben ihm immer freie, unter bestimmten Zeitbedingungen wirkende Persönlichkeiten; er hielt daher an der geschichtlichen Betrachtung fest, ließ auch der Kritik nach bestem Wissen und Gewissen ihr Recht widerfahren und verkannte niemals den Unterschied zwischen der grundlegenden Offenbarung des alten Testaments und der vollendenden des neuen. Aber er schaute nun Gesetz und Propheten, Theokratie und Lehre, Dichtung und Weisheit des alten Testaments immer zugleich im Lichte Christi und seines Erlösungswerkes, erfaßte das Menschliche in seiner göttlichen Wurzel, und forschte neben dem Unterscheidenden vor allem auch nach dem gottgeordneten, organischen Zusammenhang. So hatten die alttestamentlichen Schriften für ihn allerdings einen unschätzbaren Werth schon dadurch, daß sie die einfachen, tiefen und gewaltigen „Grundtöne“ aller ächten Frömmigkeit auf eine für jede Zeit vorbildliche Weise anschlagen, einen

a) Brief vom 20. Juni 1831.

noch höheren aber dadurch, daß Der, in welchem alle Gottesverheißungen Ja und Amen sind, in ihnen die „Grundzüge“ seiner menschlichen Erscheinung vorgezeichnet fand und sich auf sie als Gottes Wort gestellt hatte. Bei solcher Auffassung war es für Umbreit nicht mehr bloß ein Genuß, diese Schriften zu erklären, sondern auch eine heilige Aufgabe, und er glaubte, daß ihm bei Lösung derselben neben dem Werk der Wissenschaft zugleich ein Dienst an der religiösen Erbauung der Gemeinde obliege.

In diesem Sinne war es für Umbreit zunächst eine wahrhaft erfreuliche Erweiterung seines Wirkungskreises, daß er als Hauptlehrer für das alte Testament auch am Seminarium eine stehende Thätigkeit erhielt. Hier hatte er junge Theologen zu unterrichten, die alsbald in den Kirchendienst eintreten sollten, und wenn ihm schon bisher bei seiner Behandlung der alttestamentlichen Schriften die Pflege des religiösen Elementes ein Hauptanliegen war, so mußte dieß jetzt von selbst noch stärker hervortreten und dabei auch die unmittelbare Anwendung aufs Leben eine besondere Berücksichtigung erfahren. Es wurde ihm eine rechte Herzenssache, die künftigen Diener des Wortes zum alten Testament als einer immer frischen Grundquelle der religiösen Wahrheit hinzuführen und den unvergänglichen Glaubens- und Lebensgehalt desselben aufs tiefste und fruchtbarste in ihre Seelen einzusenken. Und mit welchem Erfolg er das gethan, darüber möge hier das Zeugniß eines dankbaren Schülers gehört werden, der auf meinen Wunsch den Eindruck, welchen er in den Seminarstunden von Umbreit empfangen, in folgenden Zeilen geschildert hat: „Nicht lange war ich des Seligen Schüler, doch lange genug, um sein Bild zeitlebens in mir zu tragen. Ich sehe den Mann noch auf dem Katheder sitzen mit dem zurückgestrichenen weißen Haar und dem milden großen Auge, uns lehrend, aber nicht lehrend wie die Schriftgelehrten und Pharisäer. Es gab Stunden, da hob sich des bereits alternden Mannes Stimme; es war mir, als käme über ihn Jesaja's und der Propheten Geist, ich mußte die Feder niederlegen und lauschen. Er bewältigte nicht mehr den Gegenstand, sondern der Gegen-

stand hatte seine Seele völlig hingenommen; sie war hinabgesenkt in den Herrn, die Wunder schauend an seinem Gesetz, als stände er betend und hörte mit dem Propheten den Chor der Seraphim im Hause des dreimal Heiligen. Er war eine rein besaitete Seele, in die der Finger Gottes zu jeder Zeit greifen und sein Lied spielen konnte. Es lag über dem Manne der Schmelz der Reinheit und Keuschheit ausgegossen, man spürte es: dieser Mensch ist keiner Gemeinheit fähig. So erschien er mir nicht bloß auf dem Katheder, so auch in seinem Hause, stets nur das Edle und Sinnige fördernd und mit leisem Finger an die Jünglingsherzen klopfend und fragend, wer ihn wohl verstände und den Flug seiner Seele theilen wollte."

Auch als Schriftsteller folgte Umbreit diesem Zug. Er wird in dieser Zeit immer mehr nicht nur überhaupt theologisch, sondern insbesondere auch praktisch theologisch. Dieß zeigt sich in seiner „christlichen Erbauung aus dem Psalter" 1838, in dem „Knecht Gottes" 1840, und ganz vornehmlich in dem seit 1841 erschienenen „praktischen Commentar über die Propheten". Ja es genügte ihm jetzt auch für das literärische Wirken nicht mehr, in solchem Geiste nur das alte Testament zu behandeln, er wendete sich nun auch direct zum neuen, um seine aus dem alten Testament gewonnene Erkenntniß unmittelbar auf christlichem Boden fruchtbar zu machen. So schrieb er mit vieler Liebe die kleine Schrift über „die Sünde" 1853, die zwar zunächst den alttestamentlichen Begriff feststellen sollte, aber doch vom Römerbrief ihren Ausgang genommen und allgemeine biblisch-theologische Gesichtspunkte im Auge hatte, vornehmlich aber das umfangreichere Buch „der Brief an die Römer auf dem Grunde des alten Testaments ausgelegt" 1856; auch sollte noch eine ähnliche Arbeit über den Hebräerbrief folgen, an deren Durchführung er jedoch durch das in den kommenden Jahren eingetretene körperliche Leiden gehindert wurde.

Und hier ist es wohl an der Stelle, auch ein Wort über die formelle Seite von Umbreit's schriftstellerischer Thätigkeit zu sagen. Umbreit's Schriften waren durchaus Producte des Lebens

und gingen aus innerem Seelendrang hervor. Darnach trugen sie auch ganz das Gepräge seiner Individualität und Stimmung. Er mochte vorher mit Ruhe und Fleiß seine Studien über einen Gegenstand machen; aber schreiben konnte er über denselben nur, wenn er davon erfüllt und begeistert war; war er das, so strömte es ihm aus der Feder, wie ein sprudelnder Quell, und dann folgte er eben ganz seiner eigenthümlichen Geistesart. Er war aber in besonders reichem Maß mit dem ausgestattet, was er selbst den „orientalischen" Sinn nennt, mit „unmittelbarem Anschauungsvermögen"; und wenn er sich nun zugleich vorzugsweise mit den Schriftdenkmalen des Orients, namentlich den dichterischen und prophetischen des alten Testaments, beschäftigte, so war es ebenso natürlich, daß davon auch seine Sprache ihre Haltung und Färbung annahm, wie es dem römischen Historiker ganz von selbst alterthümlich zu Muthe ward, wenn er alterthümliche Dinge behandelte. Der Styl Umbreit's hat daher immer etwas belebt Gehobenes, er bewegt sich in bildlich treffenden, vollen, starken Ausdrücken und reichen Perioden und geht nicht selten in das Schwungvolle und Feierliche über. Kein Unbefangener wird leugnen, daß vielfach eine große Gewalt und außerordentliche Hoheit in seiner Rede liegt, obwohl man sie bisweilen maßvoller wünschen möchte. Doch haben wir in letzterer Beziehung frühere und spätere Schriften zu unterscheiden; in jenen wird die Sprache bisweilen überschwänglich, in diesen ist sie gemessener und mehr ruhig entwickelnd. Umbreit selbst, obwohl er es nicht leiden mochte, wenn man viel an seinem Styl mäkelte, schrieb mir bei Uebersendung einer seiner letzten Arbeiten im November 1853 mit einiger Selbstironie: „Dieses Mal werden wir wenigstens die Leute nicht vorwerfen können, worüber Ezechiel klagt, wenn er ausruft: Ach! Herr, sie sagen von mir, ich spräche in Bilderreden!"

Bei seiner Arbeit erfrischte sich Umbreit fortwährend durch das Schöne in Natur und Kunst. Für Naturgenuß hatte er einen sehr offenen Sinn und seine Umgebung war ja auch ganz dazu angethan, denselben noch mehr zu entwickeln. Im

J. 1835 hatte er sich ein Haus gekauft, das einst Wilken's Besitzthum gewesen und am Fuße des Hügels lag, auf welchem das weltberühmte Schloß thront. Hier konnte er aus den Fenstern seiner kleinen sonnigen Studierstube, die freundlich von Reben umlaubt waren, unmittelbar hinaufschauen zu den kühn hereinragenden Mauern und Thürmen, und hier „vor dem Angesichte dieser eindrucksvollsten und schönsten Predigt von der Eitelkeit aller Dinge“ war es ihm ganz besonders wohl. Er hatte deßhalb, da ihn seine stille Zelle und die Umgebung Heidelbergs so sehr befriedigte, keinen starken Reisetrieb; doch besuchte er in früheren Zeiten wiederholt sein geliebtes Thüringen; der Rhein, Berlin, Dresden und andere durch Natur- und Kunstschätze hervorragende Punkte Deutschlands waren ihm nicht fremd, und im September 1854 ward ihm auch noch das lang ersehnte Glück, die Herrlichkeit der Schweiz zu genießen. Zu Meilen am Zürichersee brachte er mit den Seinigen in wohlthuender Häuslichkeit und bei günstigstem Wetter mehrere Wochen unter Ausflügen nach dem Rigi und anderen klassischen Orten zu, und wie ihm dabei zu Muthe war, mögen einige Stellen aus einem Briefe an mich vom 29. September aussprechen: „Ich schreibe Dir“ — sagt er — „vom Ufer des freundlichsten der See'n, und es ist mir, als wäre seine ganze unbeschreibliche Heiterkeit in meine Seele hineingezogen. Ja, mein theuerster Freund, ich bin nun wirklich in dem Wunderlande langjähriger Sehnsucht, in das deine Liebe mich so oft vergeblich hinein gewünscht, und ich danke dem grundgütigen Gott, daß er mir noch die jugendliche Frische der Empfänglichkeit erhalten, mich an der reichen Fülle Seiner Schönheitsoffenbarungen zu erbauen.“ Und vom Rigi: „Wir erreichten die Spitze, als eben zum Sonnenuntergang geblasen wurde. Die Nacht war einzig, der Vollmond in seinem reinsten Glanze. Aber der Morgen! — Als das Horn durch alle Gänge des Hauses getönt und wir, rasch angekleidet, zur Begrüßung der aufgehenden Sonne hinausgeeilt, begannen alsbald die Alpen zu erglühen. Es war einer der feierlichsten Momente meines Lebens; mein Grundgefühl war „Ehrfurcht“ und mein Grundgedanke: „Ehe denn die Berge waren, warst

Du, Herr, von Ewigkeit zu Ewigkeit." Ach! wie elend wären wir, wenn Keiner hinter diesen Bergen und über diesen Bergen!"

Im Bereich der Kunst hatte Umbreit einen minder ausgeprägten Sinn für die Erzeugnisse der bildenden Künste, aber einen desto stärkeren für Dichtung und Musik. Seinem ganzen Wesen nach dichterisch angelegt, drängte es ihn in allen Perioden seines Lebens, sich selbst auch bei gehobener Stimmung in gebundener Rede auszusprechen, und diesem Drange verdankt der öffentliche Leserkreis die lieblichen „Poesien aus dem alten Testament", wie ihm der Freundeskreis viele sinnige Gelegenheitsgedichte von ernster und heiterer Art zu verdanken hatte. Aber etwas gleichsam Feststehendes in Umbreit's Leben, ein tägliches Geistesbrod für ihn war es, sich an großen Dichterwerken zu erquicken und zu erheben, und außer denen, welche ihr Lebensberuf auf dieses Gebiet weist, wird es nicht viele Zeitgenossen gegeben haben, die mit den Dichtungen aller Zeiten und Völker so vertraut waren, vor Allem aber für die verschiedensten Töne und Gestaltungen der Poesie ein so feines Ohr, ein so empfängliches Gemüth und ein so treffendes Urtheil hatten, wie er.

Noch stärker vielleicht waren die Wirkungen der Tonkunst in seiner von Haus aus musikalisch gestimmten Seele. Die gewaltigen Orgeltöne seines Vaters, die er in der Jugend vernommen, tönten bei ihm durch das ganze Leben nach und haben ihm, wie er sagt, „zur Ueberwindung des Zweifels mehr genützt, als gar manche theologische Bücher". Ernste, gediegene Musik blieb für ihn Labsal und Seelenstärkung, und gerade dafür war ihm durch die glücklichste Fügung in ganz unmittelbarer Nähe eine Stätte von unvergleichlicher Art bereitet. Der berühmte Rechtslehrer Thibaut war, wie aus seinem goldenen Büchlein über die „Reinheit der Tonkunst" bekannt ist, ein tiefer Kenner und begeisterter Verehrer der klassischen Kirchenmusik und des ächten Volksliedes, voll Liebe für alles Gesunde, Gediegene und Große, voll heiligen Eifers gegen alles Seichte, Gemeine und Leichtfertige auf diesem Gebiet. Er hatte mit nicht geringen Opfern eine Auswahl des Besten aus den verschiedenen Zeiten und Völkern zusammen-

gebracht und einen Kreis um sich versammelt, in welchem der Reihe nach die edelsten Tonwerke zur Aufführung kamen. Es war sein Heiligthum, in dem er selbst wie ein Priester waltete und seine gehobensten Stunden feierte. Einladungen zum Zuhören waren daher schon an sich eine besondere Auszeichnung. Umbreit aber, der pietätvolle jüngere Freund und Nachbar Thibaut's, gehörte regelmäßig zu diesen Begünstigten, und was ihm hierbei zu Theil wurde, kann man nicht schöner aussprechen, als er selbst bei Gelegenheit der Anzeige einer neuen Auflage von Thibaut's Schrift[a]) in folgenden Worten gethan hat: „Schon längst sind jene göttlichen Gesänge in dem innigst befreundeten Hause verstummt, in welchem es dem Unterzeichneten sie mit anzuhören gestattet war; aber noch klingen sie wunderbar in seiner Seele, und er wird es in ewiger Dankbarkeit bewahren, wie er dort die lebendigen Commentare zu den Psalmen und Propheten nicht gelesen, sondern in sein geöffnetes Gemüth entzündend und befruchtend aufgenommen. Aber wenn er in der Stille der Erinnerung jene himmlischen Töne vernimmt, so steht ihm immer der prächtige, königliche Mensch mit dem majestätischen Antlitz vor Augen, der, von jener überirdischen Macht getragen, diese selbst in der zusammenfassenden Einheit seiner überwältigenden Persönlichkeit trug, und was das große Wort Persönlichkeit bedeute, trat da recht belehrend in die Anschauung."

III. Höheres Alter, Leiden und Tod.

Unser Zusammenwirken in Heidelberg dauerte bis zum Herbst 1853, wo ich als Prälat nach Carlsruhe ging. Von da an übernahm Umbreit vorzugsweise die Redaction der Studien. Doch verkehrten wir darüber möglichst regelmäßig und blieben auch sonst in ebenso lebhafter als inniger Verbindung; ich besuchte ihn öfter in Heidelberg; er nahm an Allem, was mich persönlich oder amtlich betraf, treulichen Antheil. Auf seinen

a) Es war die dritte, durch ein Vorwort von Ministerialrath D. Bähr eingeleitete Ausgabe vom Jahr 1851, auf welche seitdem schon eine vierte gefolgt ist. Umbreit's Anzeige findet sich in den Studien u. Kritiken, Jahrgang 1852. Heft 2. S. 164 ff.

dringenden Wunsch und zu seiner großen Freude wurde, wie einst ich von Halle, so jetzt Rothe aus Bonn, wohin derselbe im Frühling 1849 übergesiedelt war, wieder nach Heidelberg zurückberufen, und von da an stand ihm dieser als nächster Herzensvertrauter unmittelbar zur Seite, während er zugleich an dem seit 1847 der theologischen Facultät angehörigen Hundeshagen einen Freund von erprobter Treue gewonnen hatte, den er seinerseits als gediegenen Gelehrten und charaktervollen Mann innigst verehrte und liebte. Das alte Heidelberg der Daub und Thibaut, der Abegg und Schwarz, auf das Umbreit oft mit Wehmuth zurückblickte, war freilich unterdeß zu Grabe gegangen oder stand am Rande des Grabes. Aber Umbreit, so treu er am Alten hing, besaß doch in seiner unverwelklichen Jugendlichkeit auch die Gabe, sich an Geistesverwandte jüngerer Generation mit aller Frische anzuschließen; so wirkte er nicht nur mit freudigem Geiste fort, sondern durfte jetzt auch noch in einer zahlreichen und stets anhänglichen Zuhörerschaar ganz besonders befriedigende Erfolge erfahren.

Indeß traten gerade in diesen Jahren eine Reihe ernster Mahnungen vor Umbreit's Seele. Vier Todesfälle von Männern, die ihm seit Langem und innigst befreundet waren, trafen ihn in kurzem Zwischenraum: im Februar 1855 starb Lücke, im Juni desselben Jahres A. von Arnswaldt, gegen Ende 1856 von Hammer und im Februar 1858 Creuzer. Wie Umbreit den Tod Hammer's empfand, ist schon berührt; von den andern Freunden wird hier noch ein Wort gesagt werden dürfen. Mit Arnswaldt war Umbreit fortwährend in vollester Seelenfreundschaft geblieben; wo ein Gegensatz zwischen ihnen hervortrat, führte offenes Aussprechen zu einem nur um so innigeren Anschluß der Herzen; mehrmals war Arnswaldt mit den Seinigen Umbreit's hocherwünschter Gast in Heidelberg, ebenso genoß auch dieser wiederholt des geliebten Jugendgenossen Gastfreundschaft in Hannover, und jedesmal waren dieß für beide Freunde Tage, aus deren geistigem Reichthum sie auf lange Zeit Erquickung und Erhebung schöpften, wie davon Umbreit's Worte der Erinnerung an Arnswaldt das lebendigste Zeugniß geben.

Der Tod des theuren Lücke, der uns beide gleichmäßig erschütterte, schnitt Umbreit tief ins Herz. „Ich hatte den Seligen“ — schrieb er mir am 21. Febr. 1855 — „lieb wie Wenige, so recht aus dem Grunde meiner Seele. Nun hat er Frieden . . . Ach, es ist etwas sehr Tragisches um sein Leben. War irgend ein gläubiger Christ von Natur so ganz darauf angelegt, in seinem Gott vergnügt zu sein, so war er es. Und wie und was mußte er leiden! — Das Räthsel erkläre Einer. Du hast ganz recht: wir haben Gottes heiligen Willen in Demuth zu verehren. Da ist's mit aller Philosophie zu Ende. Aber auch die spitzfindigsten dogmatischen Formeln können uns hier nichts helfen.“ Bei Creuzer's Hinscheiden war Umbreit selbst schon leidend; dieß veranlaßte ihn, da er an der Bestattung nicht theilnehmen konnte, am Begräbnißtag „einige Worte“ liebevollen Andenkens niederzuschreiben, welche im dritten Heft der Studien von 1858 veröffentlicht sind; sie enthalten als Kern das schöne Zeugniß über den Verewigten: „Er ist unter den Philologen ein offenbarungsgläubiger Theologe gewesen und, um das Höchste zu sagen, immer mehr ein einfach-frommer christlicher Mensch geworden, in der Kirche, wie im stillen Kämmerlein.“

Bis zum Jahr 1858 genoß Umbreit einer im Ganzen dauerhaften und ungeschwächten Gesundheit, ausgenommen das früher erwähnte hypochondrische Leiden, von dem jedoch keine Spur zurückgeblieben war. So schien er einem hohen, glücklichen Alter entgegen zu gehen. Da stellte sich zu Anfang des genannten Jahres eine Grippe ein, und beim ersten Ausgang nach derselben fühlte er sein linkes Bein „wie einen Eiszapfen, in dem doch glühende Kohlen steckten“. Es war das erste Anklopfen eines Uebels, das anfänglich nicht so bedrohlich schien, aber, nachdem es am Fuße seinen festen Sitz genommen, immer gefährlicher und schmerzvoller wurde. Von da an spiegeln sich in seinen Briefen alle Schwankungen seines Zustandes, aber zugleich der herrliche Duldersinn, mit dem er denselben auffaßte und trug. Er muß zeitweise ins Universitätsgebäude fahren, aber dann „hinkt er auch wieder dahin mit großer Freudigkeit“, und ist er

„im Reden, so ist er frisch und gesund und die Zuhörer merken ihm nichts an“. Mit einem Anflug von Humor spricht er von den „Dämonen in den Zehen“ und von den „mysteriösen Klopfgeistern, die ihm Tag und Nacht keine Ruhe lassen“; aber er klagt auch wieder mit dem vollen Ausdruck des Schmerzes über sein unsägliches Wehe, indem es ihm sei, „als sollten alle Zehen zerbröckelt werden“. In all diesen Schmerzen „gehen ihm allerlei Lichter über göttliche und menschliche Dinge auf“; er resignirt wohl, „aber auf Hoffnung hin“, und am Schluß eines seiner Leidensbriefe spricht er das einfache, unvergleichlich schöne Wort aus: „Der gnädige Gott giebt mir mehr Gutes, als ich verdiene.“

Was liebevolle Pflege zu thun im Stande war, das haben die Seinigen, was ärztliche Kunst vermochte, das hat sein trefflicher College Chelius, der hier nicht nur die Meisterschaft des berühmten Arztes, sondern auch die Sorgfalt des alten Freundes bewährte, im vollsten Maße gethan. Auch traten Pausen und Zeiten der Linderung ein. Namentlich that ihm im Sommer 1859 der Gebrauch von Wildbad, wo ihm außer anderm das Zusammentreffen mit Grüneisen sehr wohlthuend war, gute Dienste, so daß er mir im September schreiben konnte, sein ganzer Mensch sei erfrischt und wie verjüngt. Aber in der Stille schritt das Uebel unaufhaltsam fort und es entwickelte sich immer bestimmter jener selten heilbare Brand, der meist nur im höheren Greisenalter einzutreten pflegt. Bei der immer wechselnden Qual der Schmerzen war es dem Freunde besonders drückend, in der freien Bewegung und damit in der Berufsthätigkeit gehemmt zu sein. So lange er es vermochte, kämpfte er männlich dagegen an. Als er in das Universitätsgebäude auch nicht mehr fahren konnte, richtete er sich ein Auditorium im Hause ein; er war stets mit Leib und Seele Docent gewesen und wollte auch jetzt, wie ein treuer Kriegsmann, nur vor der unwiderstehlichen Gewalt von seinem Posten weichen. Nicht selten wurde es ihm gegeben, die unter unnennbaren Schmerzen begonnene Stunde freier und wohler schließen zu können.

Auch noch eine Freude der reinsten und höchsten Art wurde

ihm gegen Ende dieser Leidenszeit zu Theil. Seine geliebte älteste Tochter Emma hatte sich mit einem trefflichen jungen Manne, welchem er als Vater sein ganzes Herz schenken konnte, dem Sohne seines bewährten göttinger Jugendfreundes von der Osten, verlobt, und am 4. October 1859 wurde die Hochzeit gefeiert. Dem Feste, dessen Theilnehmer auch ich sein durfte, war viel Ernstes vorangegangen und sollte bald das Ernsteste folgen. Aber es war über Umbreit, der in dieser Zeit wieder wohler war, ein seliges Glück ausgegossen, welches im Augenblick nur durch das Wehmüthige der irdischen Trennung gedämpft war, so daß der schöne Tag in ungetrübter, freudigst gehobener Stimmung verfloß. „Ja, ich sage es selber" — schrieb er mir am 2. December — „es war eine hocherhebende Feier, christlich geweiht und heiter; auch nicht ein Mißklang störte. So etwas läßt sich nicht machen; es wird und entsteht, aber es muß aus einem Grundtone kommen, der aus dem Höchsten quillt. Sonst helfen alle künstlichen Berechnungen und Veranstaltungen nichts."

Der kommende Winter, so erquickende Nachrichten er auch von den Kindern in Hannover brachte, wurde für Umbreit eine herbe Leidensschule. Er mußte seine akademische Thätigkeit nun ganz einstellen und ward immer mehr an Stube und Lager gefesselt. Zum 1. Januar 1860 erhielt ich von ihm noch einen kurzen eigenhändigen Brief, an dessen Schluß es heißt: „Aber haben wir nicht einen Versöhner, wenn wir ihn wollen, der alle Sünden vergiebt, die wir ernstlich bereuen, nnd dann Neubruch brechen? — O wie kühn und doch wie wahr! — Unwandelbar in Liebe und Wahrheit treulichst Dein alter Freund Umbreit." — Indeß wurden die Nachrichten immer bedenklicher und am ersten Ostertag 1860 sollte ich den geliebten Freund zum letzten Mal sehen. Ich traf ihn in der lieben alten Stube in sehr weicher Stimmung, auch jetzt nicht ohne Hoffnung, doch noch mehr voll Ergebung in den göttlichen Willen. Mit großer Demuth sprach er von seinen wissenschaftlichen Leistungen; jetzt erlebe er den Hiob und die Psalmen, und da komme er erst zum rechten Verständniß. Ich konnte von ihm nur in der Ueberzeugung scheiden, daß ich auf dieser Erde sein theures Angesicht nicht wieder sehen würde.

Ueber Verlauf und Ende des letzten tödtlichen Krankheitsanfalles darf ich Umbreit's treue Lebensgefährtin und liebevollste Pflegerin selbst sprechen lassen, deren mir gütigst mitgetheilter Bericht so lautet: Am 16. Januar fingen die unsäglichen Leiden des theuern Vaters an. Nun begannen die qualvollen Nächte. Das Brennen am Fuß war so fürchterlich, daß er denselben trotz der oft großen Kälte mehrmals frisch verbunden wünschte, wiewohl ohne Linderung. Dabei wankte aber sein Muth und fester Glaube nicht. „Alle Viel- und Allwisser sollen mir weggehen" — sagte er — „denn welcher würde darin, daß ich so leiden muß, die Liebe Gottes erkennen? Ich weiß aber, daß Er die Liebe ist und mich von Schmerzen zur Freude führt." Dann war er so glücklich, wenn man sich zu ihm ans Bett setzte. Man konnte sich an seiner kindlichen Frömmigkeit wahrhaft erbauen. Er rief: „O Herr, stärke mir meinen Glauben und lindere meine Schmerzen um deines theuren Sohnes Jesu Christi und um deiner Liebe willen", und öfter auch: „O Herr, wie lange!" Aber immer hatte er auch einen tröstlichen Spruch oder einen erhebenden Gedanken. „Sei stille dem Herrn" wiederholte er oft, oder: „Harre noch eine Weile aus". Auch beschäftigte er sich mit wissenschaftlichen Dingen, namentlich dem alten Testament, obgleich meist in Phantasien. Wenn er wieder gesund würde, wolle er über den Hiob ganz anders schreiben, auch wolle er nur zur Ehre Gottes und seinen Freunden leben und uns auf den Händen tragen. Machte man ihm Hoffnung auf Wiedergenesung, so nahm er es in der ersten Zeit wohl an, aber später hatte er es nicht gern. „Ihr müßt mir das nicht sagen, jene Zeiten sind vorüber; ich hätte euch noch Manches zu sagen, aber es greift mich an", worauf wir ihn baten, es nicht zu thun. Doch sprach er: „Wenn ich sterbe, lebt ihr fort in meiner Liebe." Je näher die Auflösung kam, desto mehr nahmen die Schmerzen ab; aber er klagte über ein tiefes, unendliches Wehe in der Seele, was wir nicht verstehen könnten. Von seinen theuern Kindern in Hannover sprach er viel, wünschte aber in der letzten Zeit ihr sonst ersehntes Kommen nicht mehr, „um ihnen den großen Schmerz zu ersparen". In den Phantasien

wollte er manchmal aufstehen, um „heim nach Thüringen“ oder auch um in die Kirche zu gehen. Die drei letzten Nächte schlief er ruhig, und wir konnten ihn nur mit Mühe ermuntern, um seinen heißen Mund zu erfrischen. Mittwoch den 25. April nach Tische, als weder Rothe noch Holtzmann zugegen waren, welche täglich mit ihm gebetet hatten, bat er mich darum, und an der Bewegung seiner Lippen sah man, daß er Alles nachsprach. Bei den Worten: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ sagte er mit verklärtem Lächeln: „Ja, heute noch.“ Dann bat er, ihm etwas von Christo zu sagen, und als ich ihm die Worte sprach: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ — erwiederte er: „Ich hoffe, bald!“ Als ich von dem gerhardt'schen Lied „Befiehl du deine Wege“ den letzten Vers: „Mach' End', o Herr, mach' Ende“, mit ihm gesprochen hatte, rief er aus: „O wie schön!“ umarmte und küßte uns alle und sagte noch einmal: „In deine Hände, Herr, befehle ich meinen Geist.“ Dann schien er glücklich, daß wir mit ihm auf den Gedanken des Todes eingegangen waren, und sprach: „Nun kann der liebe Gott kommen, wann er will.“ Zum Bewußtsein kam er dann nicht mehr; er lag still, von Frieden übergossen, bis er am 26. April Abends zwischen 5 und 6 Uhr seinen Geist sanft aushauchte.

Die Bestattung erfolgte unter großer und warmer Theilnahme aus allen Ständen. Am Grabe sprachen die beiden Freunde, die den Hingeschiedenen vorzugsweise mit geistlichem Trost gestärkt hatten, Holtzmann und Rothe, würdige und trostvolle Worte; der erstere gab in kurzen Zügen ein Gesammtbild des Verewigten; der zweite zeigte insbesondere, wie das Charakteristische in Umbreit's Wesen die harmonische Einheit in der Fülle des Reichthums gewesen. Auch hier konnte bezeugt werden, wie Umbreit noch vor wenigen Wochen gesprochen: „Ich habe gebetet und gerungen, ich habe geklagt und gejammert, aber ich habe nicht gegen meinen Gott gemurrt. Gott der Herr wolle mich bewahren, daß ich nicht wider meinen Gott murre!“

Den Seinigen war Umbreit für jeden, auch den geringsten Dienst rührend dankbar gewesen. Nun ließ sein Tod eine große

Leere, eine unausfüllbare Lücke zurück. Aber es fehlte auch nicht an Trost, weder an dem höchsten göttlichen, noch an dem, der aus menschlicher Theilnahme erwächst. Namentlich gingen der Witwe auch aus der Ferne warme Worte des Mitgefühls zu, und es ist mir gestattet, wenigstens aus einem Briefe, dem eines ausgezeichneten, auch von dem Verewigten hochgehaltenen Fachgenossen ein schönes Zeugniß über denselben hier mitzutheilen. Professor Delitzsch schrieb unter dem 1. Mai aus Erlangen an Frau Umbreit: „Was ich meinen Zuhörern sagte, darf ich ja auch Ihnen wiederholen: die kirchliche und insbesondere alttestamentliche Wissenschaft hat einen ihrer Koryphäen verloren, den Mann, der, was Herder begeistert begonnen, im Geiste vollendet und der menschlichen Seite des alten Testaments ohne Verkennnng der göttlichen zu rechter Würdigung verholfen hat. Sein ganzes Leben ist wie ein Lobgesang auf die Schönheit und Herrlichkeit des Wortes Gottes gewesen. Dabei hatte er ein Herz voll Liebe, und die immer seltenere Tugend aller Tugenden, die Demuth, war sein eigenstes Wesen. Darum freute er sich der neben ihm aufstrebenden Arbeiter und breitete über sie, wie auch über mich, segnende Hände . . . Ich kann ohne Uebertreibung sagen, daß ich ihn geliebt wie einen Vater, denn schon in der Wissenschaft kam ihm, dem Begründer, diese Würde zu; wir sind alle die Kinder der Zeit, die er heraufgerungen . . . Nun hat er ausgerungen und ruht unter den Fittigen der göttlichen Liebe, in die seine Persönlichkeit schon hienieden wie verklärt war.“

IV. Zusammenfassung. Schluß.

Soll ich nun zum Schluß noch den Grundgehalt und das Bild der Persönlichkeit Umbreit's in ein Ganzes zusammenfassen, so hat dieß bei aller Offenheit und Durchsichtigkeit seines Wesens doch gerade für mich, der als Freund so innig mit ihm verwachsen war, seine eigenthümliche Schwierigkeit. Doch will ich es mit dem besten Willen, der Wahrheit die Ehre zu geben, in aller Treue versuchen.

„Im ewigen Wechsel ein ruhiger Geist“ — mit diesen Dichterworten hatte ich schon vor Jahren dem Freunde selbst ein-

mal sein Wesen bezeichnet, und er hatte sich dieß seinerseits gern gefallen lassen. In der That konnte, wenigstens nach einer Seite hin, die Eigenthümlichkeit Umbreit's kaum treffender zum Ausdruck gebracht werden. Es war in seiner geistigen Anlage vor Allem etwas reich und frisch Quellendes, eine ungemeine Erregbarkeit und ein gewaltiger Freiheitstrieb. Alles irgendwie Bedeutende, was ihm entgegentrat, zumal alles Ursprüngliche, Schöne und Große, setzte ihn in die lebendigste Bewegung, und in dem freien Ausströmen dessen, was ihn so innerlichst erregte, wollte er sich nicht gern von außen Schranken setzen lassen. Er war eine ausgeprägt dichterische Natur, voll reger Phantasie und unmittelbar gestaltender Anschauungskraft, voll starken und feinen Gefühls, dabei zugleich aufs glücklichste mit der Gabe ausgestattet, seine Gedanken und Empfindungen in raschem, frischem Erguß ausdrucksvoll und gewinnend wiederzugeben. Aber die Schranken, die er von außen nicht dulden mochte, setzte er sich selbst von innen. Alles Aufwallen, ja auch wohl Aufbrausen seines geistigen Wesens kehrte immer wieder in das rechte Bett zurück und in dem stets wogenden Wechsel seiner Stimmungen zeigte sich nicht minder ein unter allen Umständen sich gleichbleibender, fester Grund. Dieser Grund war ein treues und tiefes Gemüth voll reicher, allseitig theilnehmender und Jedem das Seine gönnender Liebe, und den innersten Halt dieses Gemüthes bildete wiederum eine ächte, ungeschminkte Frömmigkeit. Das vor Allem war es, was Umbreit zu einem wahrhaft hochgestimmten und hochsinnigen Menschen machte; er besaß den inneren Adel, der von selbst alles Niedrige und Gemeine fern hält, und die Herzensgüte, die damit verbunden war, machte ihn zugleich in jedem Kreis, dem er angehörte, zu einem wohlthuend belebenden, versöhnenden Element und ließ ihn jene von innen heraus feine Rücksicht in der Behandlung aller Verhältnisse üben, die man treffend „Höflichkeit des Herzens“ genannt hat.

Wie nicht viele Menschen, war Umbreit von einem mächtigen Gefühl der Eitelkeit und Nichtigkeit aller irdischen Dinge durchdrungen. Es konnte ihn dieß in Stimmungen von wahrhaft shakspeare'schem Humor versetzen. Aber der Humor war bei ihm

nicht das Letzte; der Anker seines Lebens ging tiefer; er fand seinen Grund nur in Gott, und zwar in dem Gott der Psalmen und Propheten, dem im vollsten Sinn lebendigen und persönlichen, der schaffen, hören, reden und handeln kann, der für das wirkliche Ich ein wirkliches Du ist. Vor diesem Gott beugte er sich in den Staub, Ihm vertraute er unbedingt bei allen für das Denken unlösbaren Räthseln des Lebens, zu Ihm betete er auch kindlich in Freude und Leid, in Noth und Tod. Aber er wußte auch, „daß die Sünde immer vor unserer Thüre lagert“, er kannte ihre Macht in der Welt und im eigenen Herzen und wollte dem heiligen Gott gegenüber dieselbe weder verdecken noch hinwegklügeln. Dawider fand er dann seinen Trost und Hülfe nicht bei den Sängern und Sehern des Alten Testaments, noch weniger im eigenen oder überhaupt irgend einem menschlichen Thun und Verdienst, sondern allein im Sohne voll Gnade und Wahrheit, dem „Versöhner“, an den er aufrichtig glaubte und den er herzlich lieb hatte. Das war das innerste Fundament seines Lebens, und davon scheute er sich auch nicht Zeugniß zu geben. Doch hegte er zugleich eine zarte Scheu, das Heilige zu entweihen; er sprach davon nur aus wirklichem inneren Drang, und dann frei von allem Gewohnheitsmäßigen und Manierirten, mit der Wahrheit und Keuschheit, die dem gesunden religiösen Leben eigen ist.

Von diesem Mittelpunkt aus verkärte sich bei vorrückenden Jahren mehr und mehr das innere Wesen des Freundes, und das Leiden der letzten Zeit verlieh ihm dazu noch eine Weihe, die Jedem, der ihm nahe kam, fühlbar wurde. Nicht minder gab sich dieß in seiner äußeren Erscheinung kund. Sein stets klares Auge sprühte nicht mehr von jugendlichem Feuer, aber es leuchtete desto mehr von einem reineren Leben des Geistes und der Liebe; die zu keiner Zeit vollen Wangen zeigten sich noch magerer und auf das ganze Angesicht hatte das Alter seine Furchen eingegraben; aber der sprechende Mund, die unverwüstlich edeln Züge, vor allem die mächtige, jetzt nur von spärlichem Silberhaar umgebene Stirne waren nur um so entschiedener der unmittelbar verständliche Ausdruck des inneren Menschen geworden. Hatte Umbreit

früher vorwiegend den Eindruck der Lebensfrische und Freudigkeit gemacht, so machte er jetzt vor Allem den Eindruck des Mild-Ehrwürdigen; er war in Antlitz und Haltung eine würdige, wohlthuende Theologengestalt.

Einen Theologen wie Umbreit kann man nicht vollständig schildern, ohne auch die menschlichen Seiten seines Wesens hinzuzunehmen. Beides war bei ihm untrennbar. Wir haben daher auch einen Blick auf den Familienvater und Freund, auf den Volks- und Kirchengenossen zu werfen, und gewiß wird Jeder auch in diesen Beziehungen Umbreit mit Freuden näher kennen lernen.

Das häusliche Glück Umbreit's habe ich schon berührt; es wurde durch keine Todesfälle getrübt, es wuchs gleichsam mit seinen Kindern nur immer schöner heran und erreichte den Gipfel in der Verbindung seiner ältesten Tochter, durch die ihm zugleich ein so theurer Sohn zugeführt ward. Das Haus war für Umbreit die Stätte seiner edelsten Freuden, die Burg, in der er sich gegen alle Stürme des Lebens geschirmt fühlte, das ihm von Gott gegründete Heiligthum, in dem er einen priesterlichen Beruf erkannte und in seiner Weise übte. Er liebte die Seinen mit der höchsten Zärtlichkeit, aber vor Allem lag ihm dabei das wahre, unvergängliche Heil am Herzen. So wurde er auch von den Seinen nicht nur geliebt, sondern innigst verehrt, und auch auf diesen Bund haben zuletzt Leiden und Tod ihr gewaltiges Siegel gedrückt. Er wußte im Angesicht des Todes, daß die Seinigen in seiner Liebe fortleben würden, und daß er in der ihrigen fortlebt, davon ist die hohe Pietät, die sie ihm bewahren, ein leuchtendes Zeugniß.

Auf Freundschaft, die er sehr bestimmt von jeder Art geselliger Verbindung unterschied, legte Umbreit den allerhöchsten Werth. Sie war ihm — so schrieb er mir am Schluß des Jahres 1857 — „ein Stern der Ewigkeit auf den rauschenden Fluthen des eiteln Lebens und Bestrebens unter der Sonne, auf denen unser Schifflein mehr dahin getrieben wird, als wir es selbst zu lenken im Stande sind“. Aber er verstand darunter dann auch wahre,

wirkliche, persönliche Freundschaft, nicht bloß ein, sei es auch noch so lebhaftes, Wohlgefallen an dieser oder jener Eigenschaft des Andern oder eine, wenn auch noch so aufrichtige, Vereinigung zu gemeinsamen Zwecken, sondern das vollständige Eingehen in die Eigenthümlichkeit des Freundes, die innerlichste Hingabe an ihn, den Austausch der Persönlichkeiten in ihrem ganzen Umfang. Und in solcher Freundschaft konnte man ihn mit allem Recht einen Virtuosen nennen. Der Freund war für ihn im vollen Sinn ein Bestandtheil des eigenen Lebens, und man kann dieß nicht treffender ausdrücken, als er es selbst thut mit den Worten eines Briefes vom December 1854: „Es ist doch etwas Einziges um die wahre Freundschaft: ich meine immer, was Du jetzt bist, bin ich zugleich auch, und was Du jetzt thust, thue ich zugleich mit.“ Die Art aber, wie sich Umbreit in seine Freunde hineinzufühlen und hineinzuleben wußte, wie er sie andererseits auch an seinem inneren Leben theilnehmen ließ, war in der That unvergleichlich; insbesondere kam ihm dabei etwas zu Statten, wovon er auch sonst oft einen liebenswürdigen Gebrauch machte: ein ans Wunderbare gränzendes Gedächtniß für Vorfälle und Zustände des Lebens. Er wußte in unzähligen Fällen auf Tag und Stunde, was wir vor zwanzig oder mehr Jahren gemeinsam erlebt, gedacht, empfunden, und solche Erinnerungen waren dann nicht bloß sehr erheiternd, sondern ließen auch auf recht anschauliche Weise die Freundschaft als ein durch allen Zeitenwechsel hindurch dauerndes Lebensverhältniß erkennen. In Wahrheit aber war Umbreit auch ein Freund von der höchsten Treue; gerade weil seine Freundschaft eine so persönliche war, war sie zugleich eine unwandelbare, gleich dauerhaft wie die Persönlichkeit selbst. Ich wenigstens hatte die volle Gewißheit, daß zwischen uns ein Verhältniß bestehe, welches wohl, wie jede menschliche Verbindung, gestört, aber durch nichts in der Welt zerstört werden könne.

Daß ein Mann von so gesundem Wesen wie Umbreit auch einen kräftigen vaterländischen Sinn hatte, versteht sich von selbst. Er war in dem Lande, wo er einen befriedigenden Wirkungskreis gefunden und sein Haus gegründet hatte, wirklich hei-

misch geworden und insbesondere dem badischen Fürstenhaus mit wahrer persönlicher Treue zugethan. Dabei hörte er jedoch nicht auf, Thüringer zu sein; die Heimat mit ihren Menschen und Bergen zog ihn immer wieder zu sich, und Alles, was thüringer Art und Sitte an sich trug, heimelte ihn im Innersten an; ja er blickte auf einen Luther, Händel, Bach immer mit dem ganz besondersten Stolz eines Thüringers. Aber über den Badener und Thüringer hinaus fühlte er sich zugleich sehr entschieden als Deutscher. Sein eigenes Wesen hatte ein unverkennbar deutsches Gepräge, die Zeit der Befreiungskriege war die Jugendheimat seines Geistes, und Männer wie Stein und Arndt — auch Friedrich Perthes gerade nach dem deutschen Grundzug seiner Persönlichkeit [a]) — standen vor ihm als leuchtende Vorbilder. Ohne auf das Einzelne der Politik einzugehen, war Umbreit ein aufrichtig freiheitsliebender und zugleich ein entschieden monarchisch gesinnter Mann. Als Muster ächter Volksmänner betrachtete er die Propheten, die vor keiner irdischen Gewalt die Wahrheit verleugneten, aber auch dem Volke nicht schmeichelten, sondern auf Grund des göttlichen Gesetzes jede Sünde straften. Wie jedem guten Patrioten lag ihm ganz besonders die Würde, Größe und Ehre des gemeinsamen Vaterlandes am Herzen, und Alles, was in dieser Beziehung entweder fördernd oder drohend erschien, bewegte ihn aufs tiefste. Noch in seinem schon erwähnten letzten Briefe an mich schreibt er: „Ja, ernst wird das Jahr des neuen Decenniums; aber Er sitzt im Regimente, und nicht Napoleon."

Billig frägt man bei einem Theologen auch nach seinem Verhältniß zur Kirche. Hier aber müssen wir gerade in Beziehung auf Umbreit unterscheiden zwischen der Kirche, insofern sie als Gemeinschaft des Glaubens und als Trägerin der Heils- und Erbauungsmittel direct an die Person des Einzelnen herantritt, und der Kirche, insofern sie mehr abgelöst von dem Erbauungsbedürfniß des Individuums eine Sache objectiver Or-

a) „Ja, er war ein ganzer Mann" — sagt Umbreit von ihm — „und dieser ganze Mann war ein deutscher Mann" u. s. w. Anzeige von Friedrich Perthes' Leben in den Studien und Kritik. 1852. H. 1., bes. S. 136 ff.

ganisation ist. In letzterer Beziehung war die Kirche für unseren Freund immer etwas mehr oder weniger Fremdes, ein Gebiet, aus dessen Streitgetümmel er sich weit lieber in den Bereich der unsichtbaren Kirche zurückzog, als daß er selbst kämpfend oder mitwirkend hervorgetreten wäre. Zwar war er eine Zeit lang Mitglied des Kirchengemeinderathes in Heidelberg, und es konnte ihm am Grabe auch dafür ein Dank nachgerufen werden; aber auf die Dauer war es ihm schon in diesem engeren Kreis kirchlicher Verwaltungsthätigkeit nicht recht wohl, und vollends, wenn es sich um ein größeres Ganzes und dessen Gestaltung handelte, entzog sich die Sache um so mehr seiner Theilnahme, je mehr es sich dabei um etwas Außenseitliches der Kirche handelte. Ganz anders stand er zur Kirche nach ihrer vorwiegend inneren, persönlich erbauenden Seite. In dieser Beziehung war er ein sehr lebendiges, eifrig theilnehmendes Glied, und zwar aus eigenstem wahren Bedürfniß. Es war für ihn ein Stück seines Lebens, sich mit der Gemeinde zu erbauen, und er betrachtete es als selbstverständlich, dieß, wenn er gesund war, an jedem Sonn- und Festtag zu thun; auch spricht er in seinen Briefen nicht selten mit Erhebung von dem Segen, den ihm der Genuß des heiligen Abendmahls gebracht. Der Predigt gab er als evangelischer Christ die gebührend hohe Stellung und konnte aus ihr, wenn sie nur wirklich treue Verkündignng des Wortes Gottes war, eine recht innerliche Förderung schöpfen. Aber für die anderen Bestandtheile des Gottesdienstes hatte er schon bei seiner Anzeige von Thibaut's „Reinheit der Tonkunst“ a) das gefordert, „worin jetzt die Verschiedensten eins sind“, eine Reformation „an Haupt und Gliedern“, und als später gerade hierüber in unserer Landeskirche der bekannte Streit entbrannte, stellte er sich auch mit seinem Namen auf die Seite derjenigen, welche das für reichere Belebung unserer Gottesdienste gesetzlich Zustandegekommene aufrecht erhalten wissen wollten.

Der kirchlichen Union war Umbreit aufrichtig zugethan; sie war für ihn eine Sache des Herzens, aber eben darum auch

a) Stud. u. Krit. Jahrg. 1852, 1. S. 167.

frei von aller gereizten Antipathie gegen das Confessionelle. Da er in ihr wesentlich eine gegenseitige Mittheilung der positiven Güter beider Kirchen zu lebendiger Durchdringung erblickte, so konnte er in der Ueberzeugung, daß jede Kirche solche Güter habe, auch darüber hinaus den strenger confessionell Gesinnten brüderlich die Hand reichen, und wie er dieß gethan, zeigt aufs schönste sein stets ungetrübtes innigstes Verhältniß zu Arnswaldt. Für seine Person stand ihm unter den Reformatoren Luther weitaus am höchsten und nächsten; er war ein Sohn der lutherischen Kirche Thüringens, zu deren guter Art er auch den „Respect vor dem Amt, der geistlichen Würde und Autorität" rechnete, und hatte von daher Eindrücke, die keine Zeit austilgen konnte, die sogar im Alter wieder stärker hervortraten.

Zeitlebens hat Umbreit auch einen Zug nach der Kanzel gehabt und in späteren Jahren sprach er es oft als einen Lieblingsgedanken aus, seine Tage als Pastor in Thüringen zu beschließen. Als ich im Mai 1856 im Begriff stand, nach Thüringen zu reisen, schrieb er mir: „Wenn Du bei Mechterstädt zwischen Eisenach und Gotha angekommen bist, so wirf auch einen Blick links, wo hinter der Höhe mein liebes Sonneborn liegt. Ach! es wäre auch gar schön gewesen, wenn ich dort, wo ich zuerst geweint und gelacht, aber auch gepredigt, fortgepredigt und theologische Studien und Kritiken nicht geschrieben, sondern nur in meiner Seele zum Heile anderer Seelen stille betrieben hätte." Das sollte nicht sein. Es waren andere Wege, die unser Freund geführt wurde, aber auch auf diesen hat er seinem Herrn in Treue gedient und zum Kommen seines Reiches, zum inneren Aufbau seiner Kirche redlich und reichlich an seinem Theile beigetragen.

So war Friedrich Wilhelm Carl Umbreit. Die Summe seines Lebens können wir in zwei Sprüche der Schrift fassen; die frühere Zeit in das Wort des Apostels: „Freuet euch in dem Herrn allewege, und abermals sage ich: freuet euch"; die spätere in das Wort des Psalmisten: „Sei stille dem Herrn" — ein Wort, von dem Umbreit selbst einst mit Freuden bemerkte, daß es auch der Wahlspruch Herzogs Ernst des Frommen gewesen,

wie es nun der seinige geworden. Auf seinen Grabstein aber setze ich im Geiste den dritten Spruch: „Selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet; denn nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche Gott verheißen hat denen, die ihn lieb haben."

Carlsruhe um die Weihnachtszeit 1861.

2.

Die literärische Wirksamkeit Umbreit's,

nach ihren Haupterzeugnissen geschildert von Prof. Lic. **Riehm.**

I.

Koheleth's des weisen Königs Seelenkampf oder philosophische Betrachtungen über das höchste Gut; aus dem Hebr. übersetzt und als ein Ganzes dargestellt von F. W. C. Umbreit. Gotha 1818.

Coheleth scepticus de summo bono. Commentatio philosophico-critica 1819.

Es war Joh. Gottfr. Eichhorn, welcher den seligen Umbreit zuerst in den Orient und in das Alte Testament einführte. Nicht eine entschiedene Neigung, sondern der Wunsch seines Vaters und eine „durch vortrefflichen Unterricht gewonnene Freude an der hebräischen Sprache" hatten den angehenden Schüler der Georgia Augusta der Theologie zugeführt. Von seiner Vaterstadt Gotha, wo der Generalsuperintendent Löffler der Kirche und Schule das Gepräge seines Geistes aufdrückte, brachte er die „reine Vernunft- und Verstandestheologie" des Rationalismus mit nach Göttingen. Aber er hatte den Rationalismus nur im Kopfe, nicht im Herzen. Auch Eichhorn's Rationalismus konnte, trotz aller Pietät, mit welcher er an diesem seinem Lehrer hing, keinen tiefer gehenden Einfluß auf ihn üben. Die einzige bedeutende Wirkung desselben auf Umbreit's Bildungsgang bestand darin, daß er das eigentlich theologische Interesse am Alten Testament erst nach mehreren Jahren in ihm aufkommen ließ. Dagegen übte Eichhorn

in anderer Beziehung einen sehr bedeutenden Einfluß auf seinen Bildungsgang. Umbreit war von Hause aus mit lebendiger Empfänglichkeit für das dichterisch Schöne, sowie auch mit selbsteigener poetischer Productivität begabt. Da mußte er sich von den frischen und phantasiereichen Vorträgen, in welchen Eichhorn die poetischen Schönheiten der alttestamentlichen Schriften ins Licht zu stellen wußte, in hohem Grade angezogen fühlen. Bald erwachte eine außerordentliche Liebe und glühende Begeisterung für die Schönheit der hebräischen Poesie in seinem Herzen; und mit gleicher Begeisterung machte er sich, nachdem er unter Eichhorn's Anleitung das Syrische und Arabische erlernt hatte, auch mit den arabischen Dichtern bekannt. So war er denn, als er sein selbständiges Studium des Alten Testaments begann, zunächst von einem vorwiegend ästhetischen Interesse geleitet. Neigung, Begabung und Bildungsgang wiesen ihn in die Fußstapfen Herder's und Eichhorn's und legten ihm vor Allem die eingehendere Beschäftigung mit den poetischen Büchern des Alten Testaments nahe.

Es kann auffallen, daß er gerade das späteste Product der hebräischen Lehrdichtung, in welchem ohne dichterische Begeisterung und großentheils auch in rein prosaischer Rede eine auf die Erfahrung gegründete skeptische Weltanschauung und die Postulate des Glaubens in unversöhntem Widerspruch neben einander gestellt werden, das Buch Koheleth, zum ersten Gegenstand seiner Forschung machte. Es kann dies um so mehr auffallen, da — wie er selbst erklärt — nicht blos die Forderung des Herkommens, nach welchem er sich jetzt durch eine Schrift in die gelehrte Welt einführen mußte, sondern auch eine innere Nöthigung diese Erstlingsschriften über das Buch Koheleth erzeugt hat. Worin bestand diese innere Nöthigung? Zunächst wohl in dem Zauber, mit welchem der räthselvolle Charakter des Buches schon von früher Jugend an sein Interesse gefesselt hatte und jetzt seine Forscherlust reizte. Ein Blick auf die Literatur mußte die schon vorhandene Forscherlust noch steigern. Denn er zeigte ihm, daß, wenn auch Herder und Eichhorn den Inhalt und Zweck des Buches im Wesentlichen richtig angegeben und einen nach Um-

breit's Ueberzeugung richtigen Weg zum Verständniß desselben gezeigt hatten, doch das über dem Buche liegende Dunkel noch keineswegs aufgehellt war. Nachtigall (1798) hatte in demselben nichts als Planlosigkeit gefunden; J. E. Chr. Schmidt (in Gießen) hatte (1794) die Ansicht ausgesprochen, das Buch bestehe aus einzelnen Aufsätzen, in verschiedenen Seelenstimmungen und zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben; „es scheine noch kein völlig fürs Publicum ausgearbeitetes Werk, sondern vielmehr ein vom Verfasser für sich selbst zur ferneren Ausarbeitung hingeworfener Brouillon zu sein"; und in gleicher oder ähnlicher Weise urtheilten damals die Meisten über das Buch; — Antrieb genug für einen angehenden alttestamentlichen Forscher, gerade dieses Buch einer neuen Untersuchung zu unterwerfen. — Jene innere Nöthigung hatte aber wohl auch noch einen tieferen Grund in einem besonderen Interesse an dem Inhalte des Buches. Das Gefühl, daß „**unter** der Sonne" Alles eitel ist, ist in Umbreit immer sehr lebendig gewesen. Darum hat er sich auch in späterer Zeit immer aufs Neue mit dem Prediger der Eitelkeit beschäftigt, wovon nicht nur drei dem Publicum vorliegende Arbeiten, sondern auch die Vorträge, die er von Zeit zu Zeit im hiesigen Predigerseminar über das Buch des Predigers zu halten pflegte, Zeugniß geben. Wir irren schwerlich, wenn wir annehmen, daß dieses lebendige Gefühl der Eitelkeit alles dessen, was unter der Sonne ist, und das darin begründete Interesse an dem Inhalte des Predigers der Hauptbestimmungsgrund war, der ihn veranlaßte, das Buch Koheleth zum Gegenstand seiner ersten wissenschaftlichen Arbeit, wie seiner ersten Vorlesung zu machen. —

Die erste der beiden angeführten Schriften ist eine für das größere Publicum bestimmte Uebersetzung und kurze Erklärung des Buches. Die andere — zugleich die vom Verfasser am 18. December 1819 auf der Georgia Augusta vertheidigte Inauguraldissertation — giebt die wissenschaftliche Begründung der in jener niedergelegten Gesammtauffassung des Buchs.

Letztere zerfällt in 2 Theile: I. Vom Inhalt des Buches Koheleth; und zwar §. 1. Entwickelung des Inhalts; §. 2. Zweck des Buches; §. 3. die Kunstform desselben (dieser Paragraph ist fast sei-

nem ganzen Inhalte nach eine Widerlegung der Ansicht J. E. Chr. Schmidt's über die Unvollendetheit des Buches). II. Vom Verfasser des Buches: §. 1. der Name Koheleth; §. 2. Beweis, daß Salomo nicht der Verfasser desselben sei (geführt aus den aramäischen und persischen Wörtern und aus der zwar vom Verfasser bekämpften, aber eben darum ihm bekannten Unsterblichkeitslehre); §. 3. das Zeitalter des Buches (es ist nicht vor dem persischen Zeitalter geschrieben).

Einen eigentlichen Commentar gedachte der Verfasser noch nachfolgen zu lassen (Koheleth, S. 7. Anm.), ohne aber später dieses Vorhaben auszuführen. Umbreit war zu der Ueberzeugung gekommen, daß das Buch weder aus verschiedenen Stücken äußerlich zusammengesetzt, noch auch ein nicht vollständig ausgearbeitetes Werk, daß es vielmehr ein einheitliches, planmäßig angelegtes und in sich vollendetes Werk sei. Als die Frage, welche den Verfasser beschäftige, erkannte er die Frage nach dem höchsten Gute, oder bestimmter gefaßt: die Frage, welcher feste und bleibende Besitz dem Sterblichen beschieden sei. Den Zweck des Verfassers setzte er darein: auf die Erfahrung gestützt zu zeigen, daß der Mensch „unter der Sonne" niemals einen solchen bleibenden und ihn wahrhaft befriedigenden Besitz erlangen könne. Indem er nun, den Winken Herder's und Eichhorn's folgend, annahm, daß der Verfasser den Kampf in seinem eigenen Inneren in zwei Gegenreden, einer klagenden und an Allem zweifelnden und einer tröstenden und den Glauben geltend machenden, welche sich endlich nach glücklich eingetretener Ruhe in eine einzige auflösen, äußerlich vernehmbar mache, suchte er nachzuweisen, daß der weise Verfasser in wohlgeordneter Gedankenfolge und planmäßig-kunstvoller Anlage die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, vollendet habe. — — Freilich gelang ihm dieser Nachweis nur, indem er mehrfache Versetzungen einzelner Verse vornahm (Seelenkampf, S. 13 ff. Koheleth, S. 66 ff.), ein Verfahren, welches er später selbst als ein willkürliches verurtheilte. Es war diese kritische Willkür ein Fehler der Zeit, den Umbreit mit der wohlbegründeten Ueberzeugung, daß „die Kritik der heiligen Schrift eine protestantisch-freie Wissenschaft"

sei (Studien 1853. S. 262.), von seinem Lehrer Eichhorn, dessen kritische Grundsätze besonders schwankend und unsicher waren, angenommen hatte. Dieselbe kritische Willkür giebt sich auch in der nur auf leichte Gründe gestützten Behauptung kund, der Name Koheleth sei überall, wo er in dem Prediger vorkommt, erst von späterer Hand, vielleicht derselben, welche Salomo's Schriften sammelte, beigefügt worden. Indeß war schon das Streben, die Einheit des Buches Koheleth nachzuweisen, ein innerlicher Bruch mit der herrschenden kritischen Willkür, von welcher Umbreit auch bald ganz frei wurde, während andererseits der Nachweis, daß das Buch Koheleth nicht von Salomo verfaßt sein könne, ein erster Schritt auf der Bahn einer besonnenen und gründlichen Kritik war, — eine Bahn, welche Umbreit, obschon ihn seine innerste Neigung keineswegs auf kritische Forschungen hinführte, aus Gewissenhaftigkeit nie verlassen hat.

Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Uebersetzt und ästhetisch erklärt von F. W. C. Umbreit. Heidelberg 1820. Zweite Ausgabe 1828.

Erinnerung an das Hohelied. Sendschreiben an Se. Hochw. H. D. H. Eberh. Gottl. Paulus bei seinem 50jährigen Professorjubiläum, 15. April 1839, von F. W. C. Umbreit, d. Z. Dekan. Heidelberg 1839.

Nach jenen Erstlingsarbeiten setzte Umbreit mit besonderer Vorliebe das schon früher unter Anleitung Tychsen's begonnene Studium des Persischen fort; namentlich las er damals das Heldenbuch Schahname und studierte dann mit Begeisterung von Hammer's „Geschichte der schönen Redekünste der Perser". Dies Werk veranlaßte ihn, nach Wien zu reisen, um den Verfasser persönlich kennen zu lernen. Längere Zeit genoß er den überaus anregenden Umgang mit diesem „Vertrautesten des Morgenlandes". Von theologischen Studien war, wie er selbst sagt, damals nicht die Rede, sondern von Hafis und Sadi, von Firdusi und Dschami. Als er aber wieder nach Göttingen zurückgekehrt war, konnte er von dem seit 1817 heftig entbrannten Streit zwischen Rationalismus und Supernaturalismus nicht

länger unberührt bleiben. Da gewannen die ihm schon längst lieben Schriften Herder's für ihn eine höhere Bedeutung. In ihnen glaubte er die Versöhnung beider Standpunkte gefunden zu haben; und von nun an wurde Herder auch sein Leitstern in der Verbindung der orientalischen und der theologischen Studien. Jedoch war das ästhetische Interesse am Alten Testament bei ihm noch geraume Zeit das weit überwiegende; und so wandte er sich zunächst demjenigen Buche des Alten Testaments zu, welches auch auf Herder nicht durch theologischen Inhalt, den er mit gutem Grunde nicht darin finden konnte, sondern durch seine dichterische Schönheit so große Anziehungskraft geübt hatte, dem Hohenliede.

Schon der Titel der ersten Schrift über dieses Buch weist auf das Verhältniß hin, in welchem dieselbe zu Herder's „Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande", steht. In der Verwerfung der verschiedenen allegorischen Auslegungen des Hohenlieds und in der Ansicht, daß der Gegenstand desselben nichts Anderes ist als menschliche Liebe, und daß das Gedicht darum nächst der sprachlichen Erklärung eine rein ästhetische fordere, stimmt Umbreit mit Herder und Eichhorn überein. Dagegen tritt er der durch ihre Autorität damals herrschend gewordenen Ansicht, das Hohelied sei eine Sammlung von einzelnen aneinander gereihten Minneliedern, entgegen, indem er die Einheit des Gedichtes nachzuweisen sucht. Eine gewisse Einheit hatte freilich auch Herder anerkannt, indem er bemerkte, der Sammler habe die einzelnen Lieder so aneinander gereiht, daß er, „die Liebe von ihrem ersten Keim, von ihrer zartesten Knospe, durch alle Stufen und Zustände ihres Wachsthums, ihrer Blüthe, ihres Gedeihens bis zu reifer Frucht und neuer Sprosse" verfolge. Aehnlich hatte auch Eichhorn geurtheilt. Aber damit war Umbreit nicht befriedigt. „Als ich" — so sagt er selbst — „zuerst in genußreicher Einsamkeit, jeden Führer verschmähend, um zu einem selbständigen Urtheile zu gelangen, den Frühlingsgarten des Hohenliedes durchwanderte, glaubte ich eine gegenseitige Beziehung der einzelnen darin vernehmbaren Stimmen und einen harmonischen Zusammenklang der-

selben zu einem einzigen Grundtone zu hören. Ganz von selbst verwandelten sich vor meinen Augen die Lieder der Liebe in ein Lied der Liebe, und diesem erst erlaubte ich mir den Preis der Schönheit vor allen erotischen Gedichten des Morgenlandes zuzuerkennen." Die Idee, welche den Dichter begeistert hat, ist nach Umbreit die am Ende des Gedichtes ausgesprochene Wahrheit, „daß die Liebe als freieste und schönste Gabe des Herzens durch äußere Macht ebenso wenig zerstört wie hervorgerufen werden könne". Diese sittlich-poetische Wahrheit werde durch folgende Geschichte veranschaulicht: Ein junges schönes Hirtenmädchen, von seinen Brüdern zur Hüterin eines Weinberges bestellt, wird von da in Salomo's Frauengemach entführt. Der König liebt sie unaussprechlich und bestimmt sie zu seiner ersten Gemahlin. Sie aber hat ihre Liebe schon einem jungen Hirten auf den Fluren der Heimath geschenkt. Bei ihm ist ihr Geist im Wachen und im Traume, und alle Gunstbezeigungen Salomo's ändern ihren Sinn nicht. Auch der geliebte Hirt empfindet die Qualen unendlicher Sehnsucht. Endlich wird sie feierlich zur ersten Königin geweiht. Aber die hohe Ehre, der Glanz der Umgebung und die süßen Schmeichelreden des Königs vermögen nicht ihr Herz dem Geliebten abwendig und dem Könige geneigt zu machen. Salomo sieht sich endlich genöthigt, sie wieder in ihre Thäler ziehen zu lassen. Die getrennten Liebenden werden von Neuem vereinigt und besiegeln den Bund ihrer Herzen unter dem Apfelbaume der ersten süßen Zusammenkunft. — Diese Geschichte erzähle der Dichter aber nicht, sondern er führe sie uns unmittelbar vor Augen, indem er die verschiedenen Personen der Handlung in ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander redend auftreten lasse. — Mit überall sichtbarer Freude an der Schönheit des Gedichtes und mit liebevollem Eingehen auf alles Einzelne hat Umbreit diese Auffassung des Hohenliedes durchgeführt. Die durch seine Schrift wehende Begeisterung und die schöne, den Ton des Originals treu wiedergebende Uebersetzung gewann dem Büchlein viele Freunde; und die einheitliche Auffassung des Hohenliedes kam durch dasselbe zu Ehren. Auch Goethe, der sich noch im westöstlichen Divan

über die Versuche, Einheit in das Hohelied zu bringen, nicht günstig ausgesprochen hatte, urtheilte in der Anzeige von Umbreit's Schrift: „mich dünkt, der Versuch ist diesmal glücklich gelungen.“ — — Umbreit wußte allerdings die sieben letzten Verse in dem Rahmen des einheitlichen Planes des Gedichtes nicht unterzubringen; er sonderte sie als einen aus einem Liede und einem Liederfragmente bestehenden Anhang von dem übrigen Buche ab. Auch kann man seine Vertheilung der Wechselreden an die verschiedenen Personen nicht überall eine glückliche nennen. Aber doch hat sein Schriftchen in der Geschichte der Auslegung des Hohenliedes bahnbrechende Bedeutung. Denn die Grundzüge seiner Auffassung sind von Ewald (1826), Hirzel (1840), Friedr. Böttcher (1849), Hitzig (1855) und Andern beibehalten, und die Einheit, sowie die dramatische Anlage des Gedichts ist seitdem von den Meisten anerkannt worden.

Die zweite Auflage unterscheidet sich von der ersten einmal dadurch, daß der Verfasser manche „üppige Ranken jugendlicher Phantasie ausgeschnitten“ hat, sodann dadurch, daß die in der ersten Auflage hinten beigefügten ästhetischen Erläuterungen unter der Uebersetzung ihre Stelle erhalten haben, und endlich dadurch, daß denselben auch philologische Anmerkungen beigefügt wurden.

Eine Rechtfertigung seiner einheitlichen Auffassung des Hohenliedes gegenüber der Zerstückelung desselben durch D. Paulus enthält die oben angeführte kleine Gelegenheitsschrift. Nur für die Stelle Hoheslied 6, 12. schlägt der Verfasser eine von der früheren abweichende Erklärung vor.

Das Buch Hiob. Uebersetzung und Auslegung nebst Einleitung über Geist, Form und Verfasser des Buchs von *rc.* Heidelberg 1824. Zweite Aufl. 1832.

Sobald Umbreit in Heidelberg in seiner neuen Stellung heimisch geworden war, versenkte er sich ganz in das großartigste, tiefsinnigste und kunstvollste Gedicht des Morgenlandes, in das Buch Hiob. Theils durch den anregenden Verkehr mit seinen Collegen, theils durch immer innigere Vertrautheit mit Herder,

theils durch Schleiermacher's Glaubenslehre, hauptsächlich aber dadurch, daß er sich in das A. T. immer mehr hineinlebte, war sein theologisches Interesse gewachsen. Er machte selbst die Erfahrung, die er irgendwo ausgesprochen hat, daß ein tieferes ästhetisches Eingehen auf das Alte Testament, wenn dabei nur ein unbefangener frommer Sinn vorhanden ist, auch das gründlichere theologische Verständniß des Alten Testaments fördert. So schrieb er denn seine Auslegung des Buches Hiob zwar immer noch mit vorwiegend ästhetischem Interesse, aber nicht ohne auch ein lebendiges religiöses und theologisches Interesse zu nehmen an der in diesem Buche behandelten Frage, „warum — wie die Erfahrung lehre — gerade der Frömmste oft am härtesten leide, während der Böse in der Fülle des Glückes schwelge", und an dem von dem Dichter dargestellten gewaltigen „Kampfe des die göttliche Gerechtigkeit verfechtenden Glaubens mit einem Verstande, der, getragen von einem vollen und reichen Gemüthe, mit dem hellsten Blicke und der freiesten Sprache dem allmächtigen Schöpfer alle Qualen der Menschheit vorwirft, bis er endlich nach langem Ringen, in seiner natürlichen Begrenzung sich mit Freiheit erkennend, denkend die Ruhe erobert, welche der unmittelbar gläubige Sinn in sich selber schon findet". — — Lebendig wußte er sich hineinzuversetzen in die Seele Hiob's, „der, keiner Schuld sich bewußt, reines Herzens und hellen Verstandes, von allen Qualen des Elends bedrängt, statt liebevollen Tröstern sich Menschen gegenüber befindet, die, hinter das Bollwerk der Dogmatik verschanzt, ihm immerfort den kalten Spruch vorhalten: wie der Mensch auf Erden lebt, so ergeht es ihm". So in die Seele der Redenden sich hinein versetzend, suchte er mit Hülfe seiner philologischen Gelehrsamkeit und seiner vertrauten Bekanntschaft mit der orientalischen Poesie das großartige Gedicht „exegetisch nachzudichten" und namentlich die Grundidee desselben und die oft schwer zu erkennende Gedankenfolge im Einzelnen in helleres Licht zu stellen. Die Erkenntniß des Gedankenfortschritts und der Ideenverknüpfung ist auch durch seine Auslegung wesentlich gefördert worden. — — Eine ganz besondere Sorgfalt verwendete er auf die Uebersetzung. Er stellte hinsichtlich derselben an sich selbst, wie an Andere hohe

Anforderungen und strebte mit gewissenhaftem Fleiße darnach, denselben nachzukommen. Eine wirklich gute Uebersetzung zu geben, hielt er für die ganze eine Hälfte der Aufgabe, die der Ausleger zu lösen hat. Als eine gute Uebersetzung, namentlich eines poetischen Buchs, konnte er aber nur eine solche anerkennen, welche durch künstlerische Gestaltung und Abrundung, durch treffende und geschmackvolle Wahl der Ausdrücke, durch Vermeidung von Härten und durch rhythmischen Wohlklang die Schönheit des Originals wiedergiebt. Jedoch war dies keineswegs die Hauptforderung, die er an eine Uebersetzung stellte. Denn ein oberflächliches, die besten und tiefsten Gedanken verflachendes und die Eigenthümlichkeiten des Originals verwischendes Streben nach Gefälligkeit und Eleganz der Uebersetzung war ihm in der Seele zuwider. Darum eiferte er z. B. so nachdrücklich gegen die Böckel'sche Uebersetzung des Buches Hiob und erklärte, daß er lieber auf Wohlklang und Rundung verzichten wolle, als auf Wörtlichkeit und Treue. Die erste Forderung, welche er an eine Uebersetzung stellte, war, daß sie, aus einer grammatisch genauen Erklärung des Textes einfach hervorgehend, die eigenthümliche Farbe des Orginals „nicht nur in Gleichniß und Metapher, sondern selbst im Bilde eines jeglichen Wortes auch da unverwischt erhalte, wo sich der gebildete Geschmack des klassischen Alterthums oder des modernen Westens unangenehm berührt fühlen sollte“. Erst wenn diese Hauptforderung erfüllt sei, solle auch der künstlerischen Anforderung genügt werden, aber nicht durch zierliche Aufputzung auf Kosten der Treue, sondern nur durch eine den poetischen Grundton des morgenländischen Originals sorgsam bewahrende dichterische Gestaltung des Ausdrucks, wie sie freilich nur dem möglich ist, der, wie der Verfasser, mit eigner poetischer Begabung ausgestattet, von der hohen Poesie des Alten Testaments erhoben und begeistert worden ist. Seine Uebersetzung Hiob's ist auch wirklich (namentlich in der zweiten Auflage) bei allem Streben nach wörtlicher Genauigkeit ein schönes, von dem Geiste der morgenländischen Poesie durchhauchtes Kunstwerk. — — In den Anmerkungen trägt Umbreit auch dem exegetisch-kritischen und dem philologischen Interesse gebührend Rech-

nung, hält sich aber dabei absichtlich und genau innerhalb bestimmter Grenzen, indem er überall die lexikalischen und grammatischen Erörterungen in ein unmittelbares, dienendes Verhältniß zu seiner Hauptaufgabe setzt, das Buch Hiob occidentalischen Lesern zu verdeutlichen. Gerade vermöge dieser genauen Fixirung der philologischen Aufgabe, die er als Erklärer Hiob's zu erfüllen hatte, konnte er aber auch die Bedeutung mancher Begriffe und ihr Verhältniß zu andern Begriffen in feinerer Weise und mit schärferer Genauigkeit bestimmen, als es bisher geschehen war. — In den Anmerkungen zu einzelnen Stellen finden sich namentlich auch manche sehr belehrende und dem Hauptzwecke des Verfassers unmittelbar dienstbare Parallelen aus arabischen Dichtern.

Wenn so dem Werke Umbreit's über das Buch Hiob seine bleibende große Bedeutung gesichert ist, so darf andererseits nicht verschwiegen werden, daß es nicht allen Anforderungen entspricht, die man nach dem jetzigen Stande der Auslegungswissenschaft an einen Commentar zu dem Buche Hiob stellen muß. Der Verfasser hatte auch selbst ein lebendiges Bewußtsein davon, daß dasselbe einer Revision bedürfe, und trug sich noch in den letzten Jahren mit dem Gedanken, dieselbe in der Weise vorzunehmen, daß er die schwierigsten Stellen des Buches unter kritischer Prüfung dessen, was die neueren und neuesten Ausleger darüber sagen, in den Studien und Kritiken aufs Neue behandeln wollte (vgl. auch Studien 1857. S. 740 f.). Leider ist der Entschlafene nicht mehr zur Ausführung seines Vorhabens gekommen. — Der Mangel an grammatischer und namentlich syntaktischer Sicherheit in der alttestamentlichen Exegese, der in den zwanziger Jahren und auch geraume Zeit hernach noch herrschend war, machte sich natürlich nirgends so sehr bemerklich, als in der Erklärung eines so schwierigen Buches, wie das Buch Hiob ist; und so finden sich denn auch in dem Werke Umbreit's nicht wenige Erklärungen, die sich sprachlich nicht halten lassen und die der Verfasser selbst längst aufgegeben hatte. — Aber auch in manchem Andern hatte er mit der Zeit seine Ansicht geändert. So z. B. in der Auffassung der wichtigen Stelle Hiob 19, 25 ff., in welcher er

früher nur die Hoffnung Hiob's auf eine, wenn er völlig abgemagert sein werde, erfolgende Erscheinung Gottes auf Erden zur feierlichen Anerkennung seiner Unschuld ausgesprochen fand, während nach seiner später gewonnenen Ueberzeugung Hiob die Hoffnung auf ein Schauen Gottes nach dem Tode, ja mittelbar auch die Ahnung seiner dereinstigen Auferstehung ausspricht (vgl. Studien 1840. S. 242 f.). — Von der größten Bedeutung für die Auffassung des ganzen Buches ist aber die Meinungsänderung des Verfassers über den Charakter und die Bedeutung der Reden Elihu's. Die im Commentare vertheidigte Aechtheit derselben hat Umbreit immer festgehalten. Aber im Commentare hatte er Elihu als einen jungen, eingebildeten, Schwätzer charakterisirt, dessen leerer und weder von Hiob, noch von Gott der Berücksichtigung werth erachteter Wortschwall im Verhältniß zu den vorausgegangenen Kraftreden Hiob's und dem nachfolgenden majestätischen Donnerworte Gottes in wirkungsvollem Contrast habe stehen sollen. Später dagegen war er (nach mündlicher Mittheilung) der Ueberzeugung: es sei die Absicht des Dichters gewesen, seine eigene, den alten Vergeltungsglauben berichtigende Betrachtungsweise der unverschuldeten Leiden in den Reden Elihu's niederzulegen und damit die theoretische Lösung des Problems, welches Gegenstand des Buches ist, zu geben. — Ob er durch Schlottmann's Commentar oder schon vor dem Erscheinen desselben diese Ansicht gewonnen hatte, weiß ich nicht zu sagen. Ebenso weiß ich nicht, ob er seine Ansicht, daß das Buch zur Zeit des Exils geschrieben sei festgehalten hat, oder nicht.

Philologisch-kritischer und philosophischer Commentar über die Sprüche Salomo's, nebst einer neuen Uebersetzung und einer Einleitung in die morgenländische Weisheit überhaupt und in die hebräisch-salomonische insbesondere, von ꝛc. Heidelberg 1826.

In diesem Werke sind die Sprüche Salomo's hinsichtlich der Uebersetzung und der Erklärung in ganz gleicher Weise und nach den gleichen Grundsätzen behandelt, wie in dem vorigen das Buch

Hiob. Die Hauptsache war dem Verfasser auch hier die richtige und vollständige Erfassung der Gedanken des Buches und die treue und klare Wiedergabe und Entwickelung derselben. Dabei macht er mit besonderer Liebe auf die Bewahrheitung der Sprüche durch die Lebenserfahrung, auf ihre psychologische Wahrheit und Feinheit, auf ihre satirischen Spitzen und auf einzelne besonders treffende und vielsagende Ausdrücke aufmerksam. Die alten Versionen hat der Verfasser hier häufiger verglichen, als in der Auslegung Hiob's, und auch der philologischen Worterklärung mehr Raum gegönnt. In der anregenden Einleitung führt Umbreit aus, daß die hebräische Weisheit vor aller Weisheit des übrigen Morgenlandes einen hohen Vorzug habe, sofern sie, jeder hohlen, zum Pantheismus führenden metaphysischen Speculation, wie dem trüben und verworrenen Mysticismus gleich abhold, in dem klaren Lichte einer reinen Ethik sich entfaltet habe, und entwickelt die fundamentale Bedeutung, welche der Spruch: „die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang“ in ihr hat. — Sonderbarer Weise glaubte Gramberg durch diese Einleitung berechtigt und verpflichtet zu sein, in einer besonderen Schrift über das Buch der Sprüche (1828) die Ansicht Umbreit's über den hohen Werth und die Erhabenheit der salomonischen Sprüche zu bekämpfen, weil er die Weisheit Salomo's über alle occidentalische Philosophie erhebe und geneigt sei, die Moral derselben der Tugendlehre Jesu, wo nicht überzuordnen, so doch wenigstens an die Seite zu setzen! — Auf die kritischen Untersuchungen über die Entstehung des mehrere einzelne Spruchsammlungen enthaltenden Buches geht Umbreit in der Einleitung so gut als gar nicht ein, was als für seine Charakteristik nicht ohne Bedeutung hier besonders erwähnt werden mag.

II.

1) „Ueber den Knecht Gottes im letzten Abschnitt der jesajanischen Sammlung, Kap. 40—66., mit besonderer Rücksicht auf H. D. Gesenius in seinem Commentar über Jesajas.“ Studien und Kritiken 1828. S. 295—330.

Besonders gedruckt in verbesserter und vermehrter Ausgabe unter dem Titel: „Der Knecht Gottes. Beitrag zur Christologie des Alten Testaments". Hamburg 1840.

2) Vorwort zu christologischen Beiträgen; mit besonderer Beziehung auf die Herren D. Schleiermacher, D. Hengstenberg, D. Sack und D. Steudel. Ebenda 1830. S. 3–24.
3) Ueber die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau, Jes. 7, 11—16. Ebenda 1830. S. 538—548.
4) De veteris testamenti prophetis, clarissimis antiquissimi temporis oratoribus, Prorectoratsrede von 1832. In freier Ueberarbeitung deutsch abgedruckt unter dem Titel: „Die Propheten des Alten Testaments, die ältesten und würdigsten Volksredner", in den Studien 1833. S. 1043—1056, und „in verminderter und vermehrter Gestalt" als Einleitung zu dem praktischen Commentar über die Propheten des Alten Bundes.
5) Jesus Christus in den Weissagungen des Propheten Jesaja nach der Auslegung von Kap. 9, 1—6. und 11, 1—10., mit besonderer Berücksichtigung der Herren D. Gesenius, D. Hengstenberg und D. Hitzig. Studien und Kritiken 1835. S. 551—569. und 869—881.
6) Kritische Bemerkung zum 8. Psalm. Ebenda 1836. S. 1007—1018., und
   Ueber die typische Auslegung des 8. Psalms. Ebenda 1838. S. 599—618.
7) Ist Jesus Christus in dem 22. Psalme? Ebenda 1840. S. 697—708.

Ueber die Thätigkeit Umbreit's als Mitbegründers der theologischen Studien und Kritiken zu reden, kommt mir nicht zu. Auch kann es nicht meine Sache sein, alle Beiträge von seiner Hand einzeln aufzuzählen und zu besprechen. Namentlich seine Uebersichten der alttestamentlich-orientalischen Literatur Deutschlands und seine durch eingehende Gründlichkeit und unparteiische Gerechtigkeit ausgezeichneten Recensionen alt- und neutestamentlicher Werke können hier außer Betracht bleiben. Dagegen haben die oben verzeichneten Abhandlungen als Vorläufer seines Haupt-

werkes eine so große Bedeutung und stellen die Betrachtungsweise des alttestamentlichen Prophetismus, auf deren Grund das letztere ausgearbeitet ist, in so helles Licht, daß sie hier nicht übergangen werden dürfen. Ganz besonders gilt dies von den unter Nr. 1. und 2. verzeichneten Abhandlungen.

Vor Allem zeigen dieselben, daß Umbreit schon im Jahr 1828 zu denjenigen Theologen gehörte, welche den Standpunkt des Offenbarungsglaubens aus innerster Ueberzeugung vertraten, ohne sich aber dadurch in der Freiheit der kritischen Forschung beengen zu lassen und die wohlberechtigten Anforderungen einer streng geschichtlichen Betrachtungsweise der heiligen Schriften zur Seite zu setzen. Auf's entschiedenste erkannte er an, daß die Begeisterung der alttestamentlichen Propheten keineswegs bloß „eine ungewöhnliche und unerklärbare Steigerung der menschlichen Seelenthätigkeit aus ihren eigenen Kräften im Bereiche des sittlich-religiösen Lebens" sei, daß sie vielmehr in einer „wirklichen Mittheilung Gottes von seinem Geiste an den Propheten", die aber immer nur eine momentane sei, ihren Grund habe. Darum konnte er in den messianischen Weissagungen der Propheten weder dichterisch übertreibende Schilderungen und Erwartungen von, der jedesmaligen Gegenwart angehörigen, Königen noch von rein menschlicher und wohl auch schwärmerischer Hoffnung geborene leere Ideale eines zukünftigen theokratischen Königs erkennen, obschon er Gesenius darin Recht gab, daß in den Schriften der Propheten „keine übernatürlichen und bestimmten Prädictionen künftiger Begebenheiten" zu finden seien. Nach seiner innigsten Ueberzeugung sind die messianischen Weissagungen der Propheten wirkliche Weissagungen auf Christum. Mit dieser Ueberzeugung trat er in Widerspruch nicht nur mit Eichhorn, Gesenius u. A., sondern auch mit Schleiermacher. Mit ihm sich auseinanderzusetzen, war der Hauptzweck der unter Nr. 2. angeführten Abhandlung. Er stimmte ihm zwar darin vollkommen bei, daß der Glaube an eine göttliche Offenbarung in Jesu Christo des äußeren Beweises seiner Vorherverkündigung im Alten Testament nicht bedürfe. Aber er wies auch nachdrücklich auf die geschichtliche und theologische Bedeutung der alt-

testamentlichen Weissagung für den neuen Bund hin und machte es sich zur Aufgabe, durch den Nachweis, daß in unzweideutigen Stellen des Alten Testaments ein Bild des Messias gezeichnet werde, das in Jesu Christo von Nazareth seine Erfüllung gefunden habe, „den kirchlich geheiligten Zusammenhang zwischen den Schriften des alten und des neuen Bundes gegen die kritisch-wissenschaftlichen Bedenklichkeiten Schleiermacher's in Schutz zu nehmen". — Auf der andern Seite war er aber auch fern von „jenem groben Materialismus der Auslegung, nach dem die Propheten des Alten Testaments die Persönlichkeit des Messias nicht handgreiflich genug vorausmalen konnten". Er wußte sich im entschiedensten Gegensatze zu einer Betrachtungsweise des alttestamentlichen Prophetismus, welche die Propheten in den Kreis angestaunter Wahrsager herabzieht, „die dort auf dem geweihten Boden durch Fernröhre, in welche Gott mit eigner Hand die Gläser eingesetzt, die Stunde voraussehen, in welcher der Messias geboren wird, oder das Kleid erkennen, in welches sein Leib gehüllt erscheint". Die Annahme einer Ekstase der Propheten, „in der das verständige Bewußtsein zurücktrat, und das ganze Selbstleben durch eine gewaltsame Wirkung des göttlichen Geistes unterdrückt und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht wurde" (Hengstenberg in der ersten Auflage seiner Christologie), konnte er nicht als biblisch begründet anerkennen. Die Propheten erschienen ihm vielmehr „als solche, die zwar auf eine übernatürliche Weise die Einwirkung Gottes auf ihre religiös-sittliche Belebung wahrhaft in sich erfuhren, aber dabei in einem durchaus natürlichen Zustande blieben, dergestalt, daß sich der Geist Gottes an die Functionen ihres menschlichen Fühlens, Denkens und Wollens naturgemäß anschloß". „Uebernatürlich sind" — wie er sagt — „ihre Weissagungen in ihrem Ursprunge und organischen Zusammenhange mit der Oekonomie der alttestamentlichen Offenbarung, aber doch natürlich nach ihrer geschichtlichen Entwicklung und Hervortretung in einzelnen Individuen." So entschieden er darum anerkannte, daß die prophetischen Weissagungen wirkliche Weissagungen seien, ebenso entschieden hielt er auch an dem Satze fest, daß die Weissagung die Ver-

hältnisse der jedesmaligen Gegenwart nicht überspringe, sondern an die Gesetze ihrer Entwicklung streng gebunden sei, und daß die Propheten auf historisch-psychologischem Wege zu ihren Weissagungen gelangt seien. So erkannte er denn namentlich auch eine geschichtliche Entwicklung der messianischen Weissagung an und suchte in das historisch-psychologische Verständniß der Bildung der Messiasidee in der Seele des einzelnen Propheten einzudringen, indem er voraussetzte, daß der Messiasbegriff ein demselben überlieferter war, der als Hoffnung in seinem Geiste wurzelte, während das Leben der jedesmaligen Gegenwart der Idee ihre leibliche Hülle gegeben habe. Der alttestamentliche Messias stellte sich ihm vermöge dieser Betrachtungsweise der alttestamentlichen Weissagung dar als „ein aus der geistigsten Lebensfülle der Nation erzeugtes und ernährtes Abbild dessen, an den sich die Hoffnung allgemeiner Beseligung mit der festesten Zuversicht knüpfte“, und zwar als ein Abbild, welches darum kein bloßes poetisches Ideal ist, weil das Urbild desselben in Jesu von Nazareth wirklich erschienen ist. —

Am klarsten und consequentesten hat Umbreit die eben entwickelten Anschauungen in der unter Nr. 1. verzeichneten Abhandlung über den Knecht Gottes zur Anwendung gebracht. Auf exegetischem Wege ist er zu der Ueberzeugung gekommen, daß in Jes. 42, 1—7. 49, 1—9. u. 52, 13—53. in dem Bilde des Knechtes Gottes mit schärfster Bestimmtheit das Bild eines durch die Verkündigung des beseligenden Wortes der Wahrheit die Welt aus den Banden des Irrthums und der Sünde befreienden und durch sein stellvertretendes unschuldiges Leiden die Sünden tilgenden und die Schuldigen mit Gott versöhnenden Propheten gezeichnet sei, in dessen heiligem Antlitze, das als Ideal zukünftiger Verwirklichung leuchtet, wir genau die theuren Züge Dessen erkennen, auf den alle Weissagung deutet, und der sich in ihm selber erblickt. Er erklärt aber dabei unter der von ihm nie aufgegebenen kritischen Voraussetzung, daß der zweite Theil des jesajanischen Buches nicht von dem Propheten Jesajas, sondern von einem gegen Ende des babylonischen Exiles weissagenden Propheten geschrieben sei, auf historisch-psychologischem Wege,

wie dieser Prophet dazu kam, den Messias aus einem gehofft König der Könige in einen lehrenden und leidenden Prophet umzuwandeln. Er führt nämlich aus: es sei zwar allen Messi bildern „ein Zug leidender und siegender Heldengröße durch d Wort der Wahrheit gemeinsam eingeprägt", so daß also die I eines leidenden und büßenden Messias nicht erst ein Erzeugn des Exiles sei. Aber vor dem Exile trete doch der königli Charakter des siegenden, in seinem Reiche Recht und Frie gründenden Helden überwiegend hervor, wogegen in dem Mu unseres exilischen Sehers der Herr, den die früheren Prophe als Retter des Volkes und Begründer des ewigen Friedens Erden verkündigten, zum Knechte werde, weil das Volk se den Geist heiligender und beseligender Demuth aus Bedräng und Leiden eingesogen habe und nun im Spiegel solcher G sinnung das Bild des erwarteten Heilandes schaue. Das irdi und weltliche Element, welches von dem messianischen Begr in dem Bewußtsein der Israeliten zurückgeblieben sei, übertr nämlich der Prophet auf einen fremden siegreichen Kö (Cyrus; 45, 1.), den der Herr über alle Völker zur Erlösu seines erwählten Volkes von äußerem Drucke gesendet habe; gegen übertrage er die geistige und wahre Messianität auf aus innerem Sündenelende erlösenden Propheten. Zu letzte Uebertragung sei er aber psychologisch in folgender Weise kommen: Als den Knecht Gottes betrachte und schildere er b das ganze israelitische Volk (41, 8 f. 42, 19. 22 f. 44, 1. 45, 4. 48, 20.), bald — da im Exil ein Theil des Volkes trünnig geworden war — den besseren Theil des Volkes (43, 1 bald — da innerhalb des besseren Theiles des Volkes die P pheten den besonderen Beruf hatten, als Knechte Gottes das W der Wahrheit zu verkündigen — den Prophetenstand (44, 2 vgl. 61, 1.). Indem nun aber der Prophet, von der Herrlich seines Standes begeistert, seinen Blick auf den Prophetenst seiner Gegenwart richte, sehe er aus seiner Mitte das Id aller Propheten, den durch seine Lehre Juden und Heiden lösenden Messias, mit aller geistigen Schönheit angethan, den fernen Höhen seines Vaterlandes aufsteigen. Der Kne

Gottes sei also allerdings zunächst der Prophet als Collectivum (Gesenius), aber (wenigstens in 42, 1—7. 49, 1—9. u. 52, 13—53.) mehr der erst in Zukunft aus dem exilischen auf dem wiedergewonnenen heimathlichen Boden sich in der Einheit einer Person zur höchsten Vollkommenheit entwickelnde Prophetenstand. Der Prophet steige also bei der Betrachtung der vielen Knechte Gottes zu einem Ideale des Knechtes Gottes auf, in welchem die in seiner Nation unmöglich verloren gegangene Hoffnung auf den Messias in geschichtlicher Verklärung hervortrete. Diesen höchsten Propheten habe er aber als einen leidenden und büßenden dargestellt; denn die Propheten als Verkündiger der Wahrheit seien immer von den Liebhabern der Lüge verfolgt und schmählich mißhandelt worden; besonders hätten sie im Exil von Seiten der Abgöttischen solche Mißhandlung erfahren (Jes. 50, 6—9.); der Prophet habe also auch bei dem höchsten Ideale des Propheten das Leiden als nothwendiges Mittel zur allgemeinen Anerkennung und Verherrlichung des für die Wahrheit sich der Verachtung und Schmähung der Welt mit Freiheit dahingebenden Lehrers betrachten müssen; zugleich aber habe er auf seinem prophetisch-freien Standpunkte gegenüber dem Opfercultus, auf welchem er das Thieropfer geradezu verworfen habe (66, 1—3.), die sündentilgende Kraft, welche nach der priesterlich-symbolischen Betrachtungsweise des Opfers das Thierblut zur Versöhnung der Schuldigen mit Gott haben sollte, dem Blute des an der Stelle der Schuldigen leidenden, sündlosen Knechtes Gottes zuschreiben müssen, welcher durch die Opferthat der höchsten Liebe das Gebot der Liebe in die Herzen der Menschen schreibe. — — — Man kann über Manches mit dem Verfasser rechten, aber dem geistvollen Verfahren, welches er hier in Anwendung gebracht hat, um die messianische Weissagung in ihrer Genesis geschichtlich und psychologisch begreiflich zu machen, wird man die Anerkennung und Zustimmung nicht versagen können. —

In der unter Nr. 3. aufgeführten Abhandlung ist eine Stelle behandelt, in welcher Umbreit damals keine messianische Weissagung finden konnte. Der Prophet — so meinte er — weise auf

eine in seiner Umgebung seinem Blicke sich darstellende Jungfrau als auf ein von Gott gegebenes Symbol zur Bewahrheitung seines gesprochenen Trostwortes hin. Als eine zur Empfängniß und Geburt Herangereifte erinnere sie zwar an Schmerz und Angst, also an die Bedrängniß der Gegenwart und die nächstbevorstehende Zeit der Angst, aber auch an die freudige Erscheinung eines Kindes, das der Prophet, wenn es ihr nach dem gesetzlichen Laufe der Natur, von jetzt an seine Erzeugung gerechnet, geschenkt werden sollte, Gottmituns nennen lasse, weil man dann Ursache haben werde, die Bedeutung dieses Namens dankbar im Hause David's und im ganzen Volke zu erkennen; an dem Schicksale dieses Kindes veranschauliche Jesajas dann die Geschichte und die Verhältnisse der nächsten Zukunft. —

In der unter Nr. 5. aufgeführten Abhandlung setzte er dagegen, diesmal nicht in abhandelnder Form, sondern den Weg der eigentlichen Auslegung betretend, den Nachweis fort, daß die Propheten des alten Bundes den neutestamentlichen Messias in Wahrheit vorausgesagt haben, indem er namentlich den idealgeistigen Charakter des in Jes. 9. und 11. gezeichneten Messiasbildes hervorhob und entschieden anerkannte, daß die Messiasnamen in Jes. 9, 5. mehr auf göttliche als auf menschliche Eigenschaften des Sohnes hindeuteten. —

Die unter Nr. 6. und 7. verzeichneten Abhandlungen zeigen, daß Umbreit zwar eine ungeschichtlich-messianische und falsche typische Psalmenerklärung entschieden bekämpfte, daß er aber selbst das typisch-messianische Element in den Psalmen keineswegs verkannte, indem auch er in Ps. 22., freilich auf geschichtlich und psychologisch vermitteltem Wege, einen Typus des leidenden Christus fand. —

In der Prorectoratsrede Nr. 4. endlich stellt Umbreit mit großer Wärme und mit unmittelbar auf die Zeitverhältnisse im Anfang der dreißiger Jahre bezüglicher praktischer Tendenz die hohen Gestalten der alttestamentlichen Propheten, als vom Geiste Gottes erfüllter, die wahre Freiheit erstrebender, die Sünde strafender und das auf die unwandelbare Grundlage des heiligen Gesetzes gegründete Gottesreich schirmender Redner, den im eigenen

Namen redenden, dem Volke schmeichelnden, eine falsche Freiheit predigenden und „die politische Abgötterei" einer Massenherrschaft befördernden Volksrednern der damaligen Zeit gegenüber. Sofern hier die Propheten selbst in unmittelbare Beziehung zur Gegenwart gesetzt sind, war diese Rede eine sehr passende Einleitung zu dem Hauptwerke Umbreit's, dessen Zweck es war, das prophetische Wort ebenfalls in praktischer Tendenz dem Verständnisse und den Herzen der Zeitgenossen nahe zu bringen.

Praktischer Commentar über die Propheten des Alten Bundes mit exegetischen und kritischen Anmerkungen.

I. Band: Jesaja. I. Theil: Auslegung von Kap. 1—33. Hamburg 1841. — II. Theil: Auslegung von Kap. 34—66. Hamburg 1842.

II. Band: Jeremia. Hamburg 1842.

III. Band: Hesekiel. Hamburg 1843.

IV. Band: die kleinen Propheten. I. Theil: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja. Hamburg 1845. — II. Theil: Haggai, Sacharja, Maleachi. Hamb. 1846.

Da der Standpunkt, welchen Umbreit bei der Auslegung der Propheten einnimmt, im Vorausgehenden schon charakterisirt ist, so kann ich mich bei der Besprechung dieses seines Hauptwerkes, welches nie veralten und in seinem eigenthümlichen Werthe von Allen, die in den prophetischen Schriften keine bloßen Denkmale des Alterthums, sondern zugleich ein für alle Zeiten gültiges und nie zu erschöpfendes Gotteswort erkennen, immer hochgeschätzt werden wird, kurz fassen. — — Der eigenthümliche Werth des Werkes besteht in erster Linie darin, daß es keine bloße schriftstellerische Arbeit, sondern eine aus dem innersten, persönlichen Leben, aus dem Heiligthume eines von dem Geiste der Propheten erfüllten und durchdrungenen Gemüthslebens organisch hervorgewachsene reife Frucht theologischer Forschung ist. Umbreit's Auslegung ist ein unmittelbares Erzeugniß seiner eigenen vollen Hingebung an den Geist und seines sittlich-religiösen Er-

griffenseins von dem Wort der Propheten. Die reichen und tiefen Gedanken des prophetischen Wortes machte er zuerst zu seinem eigensten geistigen Eigenthum; dann erst unternahm er es, die prophetische Rede mit aller Wärme eigener Glaubensüberzeugung als Ausleger lebendig wiederzuerzeugen und sie so, ohne ihre gewaltige Kraft zu schwächen und ihren eigenthümlichen Klang unkenntlich zu machen, dem modern-occidentalischen Leser nahe zu bringen. Das Bild des persönlichen Gottes, des Heiligen Israels, der als Geist richtet alles Fleisch und ein verzehrendes Feuer ist für den unbußfertigen Sünder, aber auch ein beseligendes Licht für den, der sich mit wahrer Reue bekehrt, stand ihm bei seiner Beschäftigung mit dem prophetischen Worte immer lebendig vor der Seele; und darum gelang es ihm, wie keinem andern unter den neueren Auslegern, dasselbe so auszulegen, daß der Ton seiner Auslegung klingt „wie aus der Seele der Propheten selbst". —

Weil es Umbreit's Absicht war, in der eben gezeichneten Weise die Propheten auszulegen, nannte er seinen Commentar einen „praktischen"; aber auch darum, weil er davon fest überzeugt war, daß die Prophetenstimmen des alten Bundes noch mächtig genug zu uns herüberschallen, um einer Zeit, in welcher es so weit gekommen ist, daß man auf Straßen und Märkten vor allem Volk darüber streitet, ob der persönliche Gott der christlichen Kirche, der Himmel und Erde geschaffen, eine Wahrheit sei, oder ob der Glaube an ihn zur Täuschung politischer Priesterweisheit und zu den Träumen des Kinderverstandes gehöre, den lebendig zu bezeugen, welcher zu Moses gesagt hat: „ich bin, der ich bin", und weil sein Commentar eben dieses Zeugniß der Propheten den Zeitgenossen vernehmlich machen sollte. —

Im Einzelnen giebt Umbreit zunächst immer eine frische, lebendige, treue, auch den eigenthümlichen Ton der einzelnen prophetischen Rede wiedergebende, wohlklingende und wohlabgerundete Uebersetzung und sodann eine den Sinn und Zweck der prophetischen Rede kräftig hervorhebende und die Gedankenbewegung lebendig reproducirende Erklärung und weitere Ent-

wicklung des übersetzten Abschnittes. Auch in dieser von allem gelehrten Beiwerk freien Gedankenentwicklung finden sich für die „wissenschaftliche" Auslegung viele höchst fruchtbare Winke, indem mancher Ausdruck auch ohne besondere Erklärung schon allein dadurch, daß Umbreit aus dem Geiste des Prophetismus heraus das prophetische Wort lebendig wiedererzeugte, in ein richtigeres und helleres Licht gestellt ist, als durch manche gelehrten Observationen neuerer Commentatoren. — Aber auch in den exegetischen Anmerkungen finden sich viele werthvolle Beiträge zur „wissenschaftlichen" Erklärung der schwierigsten Stellen. — Die kritischen Fragen sind, wie es der ganze Plan des Werkes mit sich brachte, meist nur kurz behandelt. Aber es ist schon an und für sich von Bedeutung und wohlthuend, zu sehen, wie Umbreit bei aller gläubigen Vertiefung in die in dem Prophetenworte niedergelegte Offenbarungswahrheit sich doch immer die Freiheit des kritischen Urtheils bewahrte und aus Gewissenhaftigkeit mit den gewonnenen Resultaten nicht zurückhielt. — Besonders hervorzuheben sind noch die in der Einleitung zu den einzelnen Propheten gegebenen überaus schönen und treffenden Charakteristiken der Eigenthümlichkeit ihres Geistes und ihrer Darstellungsweise. —

Nach dem ursprünglichen Plane des Werkes gehörten das Büchlein Jona und das Buch Daniel aus leicht ersichtlichen Gründen nicht in den Bereich der Aufgabe, welche Umbreit sich gesteckt hatte; und er erklärte darum auch das Werk nach Erscheinung der Bearbeitung der drei letzten kleinen Propheten für — wie er bescheiden sich ausdrückte — „wenn auch nicht innerlich, doch äußerlich vollendet". — Noch in der letzten Zeit seines Lebens trug er sich aber doch noch mit dem Gedanken, demselben als Nachtrag einen fünften Band beizufügen, in welchem er die zwei angeführten Bücher zu behandeln und seine Anschauungen über den alttestamentlichen Prophetismus ausführlich zu entwickeln gedachte. Daß ihm namentlich letzteres zu thun nicht mehr vergönnt war, werden gewiß Viele mit mir beklagen.

Wenn Umbreit — wie oben bemerkt — das Bewußtsein aussprach, sein Werk über die Propheten sei zwar äußerlich, aber noch nicht innerlich vollendet, so war dieß keine bloße Phrase. Er war vielmehr bis an sein Ende unablässig bemüht, durch eigene Forschung und von Andern lernend ein immer richtigeres und tieferes Verständniß des prophetischen Wortes zu gewinnen. Und wenn er erkannte, daß er bisher geirrt habe, so scheute er sich auch nicht, seine früher ausgesprochene Ansicht öffentlich zurückzunehmen. So hat er seine im Commentar ausgesprochene Ansicht über die Seraphim schon in den Studien und Kritiken 1844. S. 454—458. gründlich rectificirt; und ebenda 1855. S. 573—575. hat er das „offene Bekenntniß" abgelegt, daß er jetzt im Gegensatz zu seiner eigenen wiederholt veröffentlichten Erklärung von Jes. 7, 14. nun doch in Immanuel den Messias anzuerkennen sich genöthigt sehe.

III.

Werfen wir nun einen Blick auf diejenigen literärischen Arbeiten Umbreit's aus den Jahren 1830—1850, welche mit dem Hauptwerke über die Propheten in keiner nähern Beziehung stehen. Hier ist vor Allem eine ebenfalls praktische Schrift über das einzige größere poetische Buch des Alten Testaments zu nennen, über welches Umbreit keinen Commentar geschrieben hat. Es ist die

Christliche Erbauung aus dem Psalter oder Uebersetzung und Erklärung auserlesener Psalmen. Hamburg 1835.

Es war die Ueberzeugung, daß es in einer Zeit des Unglaubens und der kalten Zweifelsucht vor Allem Noth thue, nicht bei den abgeleiteten Gewässern religiöser Erbauungsschriften stehen zu bleiben, sondern auf die Quellen des Glaubens zurückzugehen, welche diesem Büchlein das Dasein gegeben hat. Es sollte „dem christlichen Sinne den Psalter in seiner eigenthümlichen Würde und Kraft als stärkende Nahrung des Glaubens öffnen, wie er in den heiligen Tiefen seiner herrlichen Lieder erhebend und beseligend dem Verfasser sich aufgethan". Zu

diesem Zweck gab Umbreit in drei Büchern, einem Buch des Glaubens, einem Buch der Erlösung und einem Buche der Hoffnung, die schönsten Psalmen in trefflicher deutscher Uebersetzung mit einer Erklärung, deren Charakter demjenigen der Auslegung der Propheten entspricht. —

Wie tief er sich in den Geist der alttestamentlichen Poesie hineingelebt hatte und wie seine eigene poetische Begabung von demselben befruchtet worden ist und in Inhalt und Form ihrer Erzeugnisse ihr eigenthümliches Gepräge erhalten hat, davon geben die zwei ansprechenden Schriftchen Zeugniß:

David und Jonathan. Lied der Freundschaft, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Heidelberg 1844,

und

Neue Poesieen aus dem Alten Testamente. Hamburg und Gotha 1847.

Einen ähnlichen praktischen Zweck wie die „christliche Erbauung aus dem Psalter", nämlich „dem vielfach verkannten Alten Testamente in einem weiteren Kreise Freunde zu erwecken" und von der wesentlichen Einheit des alten und des neuen Bundes zu überzeugen, hatten die

Grundtöne des Alten Testaments. Heidelberg 1843.

Das Schriftchen ist ein treues Abbild von der Art, in welcher Umbreit seine Aufgabe, in dem hiesigen Predigerseminare ausgewählte Stellen des Alten Testaments praktisch zu erklären, zu erfüllen pflegte, wie es denn auch aus einer mehrjährigen Erfüllung dieser Berufspflicht hervorgegangen ist. An dem Faden eines biblisch-theologischen Planes pflegte er einzelne, besonders bedeutende Stellen, die er aus dem ganzen Alten Testamente auswählte, an einander zu reihen, indem er sie übersetzte und in der beigefügten Erklärung innerlich mit einander verknüpfte. Dadurch stellte er seine Zuhörer mitten hinein „in den lebendigen Zusammenhang der alttestamentlichen Glaubenslehre". In dem obigen Schriftchen behandelt er in dieser Weise in drei Abtheilungen das alttestamentliche Zeugniß von Gott, und zwar von dem Wesen Gottes, von seiner in der Schöpfung geoffenbarten Herrlichkeit, vom Geiste und vom Worte Gottes; von der Natur

und Bestimmung des Menschen, seiner Sünde und seiner Hinfälligkeit, aber auch seines Glaubens und seiner Hoffnung, und von der gnädigen Veranstaltung Gottes zur Erlösung der Menschen und zur Erfüllung ihrer Hoffnungen durch den Messias. —

Ferner sind hier die drei Arbeiten zu erwähnen, in welchen Umbreit die Resultate seiner immer auf's Neue aufgenommenen Beschäftigung mit dem Prediger der Eitelkeit niedergelegt hat:

Gott hat den Menschen die Welt in ihr Herz gelegt. Bemerkung zu Pred. 3, 11.; in den Studien und Kritiken 1846. S. 147—158.

Was bleibt? Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Predigers Salomo's über die Eitelkeit aller Dinge. Hamburg und Gotha 1849,

und, um dies schon vorauszunehmen:

Die Einheit des Buches Koheleth; in den Studien und Kritiken 1857. S. 7—56.

Während er in der zuerst angeführten Abhandlung nur eine einzelne besonders vieldeutige Stelle, seine frühere Erklärung berichtigend, vielleicht nur zu tiefsinnig deutet, fand er sich in den Jahren 1848 und 1849 durch das Gefühl der Eitelkeit alles Irdischen, welches damals in allen ernster Gesinnten lebendig war, veranlaßt, in der Schrift: „Was bleibt?“ eine gänzliche Umarbeitung seiner Jugendarbeit „Koheleth's Seelenkampf“ in die Oeffentlichkeit treten zu lassen. Die Einheit und planmäßige Vollendung des Buchs Koheleth hielt er fest, aber er verschmähte es jetzt, in dem Nachweis derselben das willkürliche und gewaltsame Mittel der Versversetzung zu gebrauchen. Auch führte er viel klarer und bestimmter die Ansicht durch, daß der alte Weise, welcher das Buch geschrieben, kein bloßer Prediger der Eitelkeit sei, sondern daß er auch nach etwas suche, was über allem Vergänglichen liegt, daß er nach einem festen Grund und Boden ringe, „auf dem der Mensch mitten in den Zerstörungen und Verheerungen der Zeit, von ihren Wogen hin- und hergerissen, Stand und Ruhe gewinne“. Auch im Einzelnen sind hier nicht wenige Stellen ganz anders aufgefaßt, als in der

früheren Schrift. Die wissenschaftliche Begründung dieser neuen Auffassung des Buches des Predigers gab der Verfasser in der Abhandlung vom Jahr 1857. —

Endlich sind noch folgende Abhandlungen hervorzuheben:

Ueber Geist und Zweck des Buches Ruth. Eine kritische Andeutung. Studien und Kritiken 1834. S. 305 ff.

Probe einer Auslegung der Schöpfungsgeschichte der Genesis, Kap. 1—2, 4. Ebenda 1839. S. 189—209.

Sieben Blicke in das erste Capitel der Genesis. Ebenda 1847. S. 701—717.

Der Bußkampf Jakob's. Ebenda 1848. S. 113 ff.

Wenn die erste dieser Abhandlungen zeigt, wie Umbreit, von der ästhetischen Betrachtung alttestamentlicher Schriften ausgehend, sich aus innerer Nöthigung zu der religiös-theologischen Betrachtung erhob, indem er in derselben nachweist, daß derselbe höhere Geist, der Geist des Glaubens, dem Büchlein Ruth sowohl seine künstlerische Abrundung als seine national-religiöse Bedeutung gegeben habe, so sind die drei andern Abhandlungen Zeugnisse davon, wie in ihm die offenbarungsgläubige und die kritische Betrachtung des Alten Testamentes nicht äußerlich neben einander hergingen, sondern auf's innigste mit einander zur Einheit einer ebenso freien als gläubigen Schriftbetrachtung verschmolzen waren. In der Erzählung der Genesis von der Schöpfung der Welt erkennt er „das älteste und erhabenste Epos von der Schöpfung und Bildung Himmels und der Erde"; die Darstellung des „Schreibers" oder „Erzählers" — wie er den namenlosen Verfasser am liebsten nennt — ist ihm kein geschichtlicher Bericht, sondern Poesie, aber heilige Poesie, ein Epos, dessen Stoff der Erzähler durch Eingebung empfangen hat; und so legt er uns dieses Epos nicht nur mit Bewunderung seiner erhabenen Schönheit, sondern auch mit anbetender Ehrfurcht als Urkunde der Selbstoffenbarung Gottes aus. — In der letzten der angeführten Abhandlungen bekennt er sich ungescheut zu der nachgerade bei den offenbarungsgläubigen Theologen in Verruf gekommenen Ansicht De Wette's, daß es Mythen im Alten Testament gebe. Entschieden macht er geltend: die Sage

habe neben der Geschichte ihr Recht und ihren Raum im Alten Testament; wenn nun in einer sagenhaften Erzählung die absichtlich gestaltende Reflexion hervortrete, so habe man gutes Recht, auch heidnisch-vergleichungsweise von einem Mythus zu reden; man habe keinen Grund, sich dagegen zu sträuben, daß es, wie eine mythologische Götterlehre, so auch eine mythologische Gotteslehre gebe; da, wo der persönlich-heilige Gott, der nach Moses von keinem Menschenauge sinnlich gesehen werden kann und nach dem 139. Psalme ein allgegenwärtiger Geist ist, in die Leiblichkeit der Menschengestalt herabsteige, in ihr wandelnd und handelnd, da beginne die Mythologie des Alten Testamentes. — Er unterscheidet dann historische und philosophische Mythen, bemerkt aber, daß es auch Erzählungen gebe, in welchen sich der freie Gedanke der sagenhaften Ueberlieferung bemächtigt und ihr durch die symbolisirende Form der Einkleidung ein Gepräge aufgedrückt habe, das dem sogenannten historischen Mythus noch eine besondere, dem Inhalt der Ueberlieferung entsprechende philosophische Bedeutung gebe. Eine solche Erzählung erkennt er in Gen. 32, 25 ff. und führt mit großer Wärme der Ueberzeugung aus, die geschichtlich lehrhafte Bedeutung derselben bestehe darin, daß sie den Durchbruch von der Lüge zur Wahrheit im inneren und äußeren Leben Jakob's durch den größten Kampf, den es geben kann, durch den Kampf Gottes mit dem widerstrebenden alten Menschen, darstelle. Der Kampf Jakob's sei ein Bußkampf zur Wiedergeburt, aus dem ein neuer Mensch mit neuem Namen hervorgehen solle.

IV.

Es bleiben nun schließlich noch die letzten Arbeiten Umbreit's zur Betrachtung übrig. In dem letzten Jahrzehnte seines Lebens hat er das Alte Testament fast ausschließlich nur in seiner Beziehung auf das Neue Testament, als die lebendige Bezeugung der Gottesoffenbarung, welche die ewige Grundlage der neutestamentlichen Offenbarung bildet, betrachtet, und sein Streben war nunmehr vorzugsweise darauf gerichtet, noch durch das Licht, welches von jener aus auf diese fällt, die neutestamentlichen

Schriften zu erläutern. Nachdem er früher auf neutestamentlichem Gebiete nur dann und wann als Recensent in die Oeffentlichkeit getreten war, theilte er zunächst in den drei Abhandlungen:

Das Evangelium im Alten Testament. Bemerkung zu Röm. 1, 2. Studien und Kritiken 1849. S. 93 ff.

Des Apostels Paulus Selbstbekenntniß im siebenten Kapitel des Briefes an die Römer. Ebenda 1851 S. 633—645, und

Die Veränderung des Namens Σαῦλος in Παῦλος. Ebenda 1852. S. 377 f.

einige Proben seiner in Vorlesungen vorgetragenen Erklärung des Römerbriefs mit. Dann unternahm er es, in der oben angedeuteten Weise den ganzen Römerbrief zu erläutern. Ein Vorläufer des im Entstehen begriffenen Werkes ist die Schrift:

Die Sünde. Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes. Hamburg und Gotha 1853.

Indem nämlich Umbreit in einer Anmerkung zu Röm. 5, 12. die alttestamentliche Lehre von der Sünde nach ihrem Ursprunge, ihrem Wesen und ihrer Wirkung erörtern wollte, entstand eine so umfangreiche Abhandlung, daß er es für gerathener hielt, dieselbe noch mehr erweitert als biblisch-theologische Einzelschrift ausgehen zu lassen. Wenn man der Schrift, die das Gepräge ihrer Entstehungsweise an sich trägt, auch eine andere formelle Gestaltung wünschen möchte, wenn man auch in der Darstellung die Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung der alttestamentlichen Erkenntniß der Sünde vermißt, so ist die Monographie doch ein werthvoller Beitrag zu der immer noch in ihren ersten Anfängen stehenden biblischen Theologie des Alten Testaments; die bedeutendsten Stellen aus dem reichen Schatze alttestamentlicher Aussprüche über die Sünde sind darin exegetisch-kritisch und theologisch beleuchtet und geschickt zu einem Ganzen alttestamentlich-biblischer Lehre verarbeitet. Besonders gelungen ist, was der Verfasser S. 62—86. über den Satan im Alten Testament sagt. —

Drei Jahre später erschien das Werk über den Römerbrief selbst, das letzte Werk des Vollendeten:

Der Brief an die Römer auf dem Grunde des Alten Testamentes ausgelegt. Gotha 1856.

Es lag nicht in seiner Absicht, einen vollständigen Commentar zum Römerbriefe zu schreiben; sein Werk sollte nur eine ergänzende „Beilage" zu den vorhandenen Commentaren sein. Es war nämlich sein Plan, auf den wichtigsten Brief des Neuen Testaments das Licht des Alten Testaments fallen zu lassen, die breite alttestamentliche Grundlage, auf welcher der paulinische Lehrbegriff ruht, im Einzelnen aufzuzeigen, die Wurzeln der paulinischen Begriffe und Gedanken im Alten Testament nachzuweisen, kurz — um mit dem Verfasser selbst zu reden — des Alten Testamentes Licht und Kraft in eine Erklärung des Hauptbriefes des großen Apostels hineinzuleiten. — — Die alttestamentlichen Erörterungen knüpfen sich aber in der Form von Anmerkungen an eine kurze Auslegung des Briefes an, so daß das Buch in 2 Theile zerfällt. In der hauptsächlich um des 2. Theiles willen vorhandenen Auslegung entwickelt der Verfasser besonders den Gedankenzusammenhang, läßt sich dagegen nur, so weit es unumgänglich nöthig war, auf das exegetisch-kritische Detail ein. Der 2. Theil giebt eine Reihe von zum Theil ziemlich ausführlichen alttestamentlich-theologischen Erläuterungen, unter welchen namentlich die ebenso ausführliche als schöne und belehrende Abhandlung über die Gotteslehre des Alten Testaments (S. 202—238.) auszuzeichnen ist. Der Verfasser hat in dieser letzten Arbeit den innigen Zusammenhang des Alten und des Neuen Testamentes, welcher seit seiner eingehenderen Beschäftigung mit den Propheten der Hauptgegenstand seiner theologischen Forschung geworden war, noch einmal nachgewiesen, und zwar als einen auch in den Hauptsätzen der Lehre desjenigen Apostels, welcher den besonderen Beruf hatte, „das Christenthum in seinem Unterschiede vom alten Bunde, das Heil des Evangeliums in seiner Unabhängigkeit vom Gesetze darzustellen", unverkennbar hervortretenden. Ueber diesem Zusammenhang des alten und des neuen Bundes hat er aber auch den Unterschied beider nicht verkannt; er macht vielmehr öfter ausdrücklich darauf aufmerksam, daß der Apostel die alttestamentlichen Begriffe bestimmter und

schärfer gefaßt, sie fortgebildet und entwickelt, sie durch den Geist des Evangeliums verklärt und mit reicherem und höherem Inhalte erfüllt hat. — Beides, der Zusammenhang und der Unterschied des alten und des neuen Bundes, kommt auch in des Verfassers Betrachtungsweise des alttestamentlichen Prophetismus und der messianischen Weissagung zu seinem Rechte, deren Grundzüge er in diesem letzten Werke (S. 219—226.) im Gegensatz sowohl zu der supranaturalistischen als zu der rationalistischen Betrachtungsweise kurz, aber lichtvoll dargestellt hat. Die Hauptsätze daraus mögen hier am Schlusse noch eine Stelle finden. Umbreit erkennt in den Weissagungen „die Wunder des Geistes Gottes durch sein Wort in dem Geiste des Menschen und in seinem Worte"; die wunderbare, übernatürliche Gewalt, welche der Geist Gottes auf den Geist des Propheten übt, gehört, wie das Wunder überhaupt, dem überweltlichen, persönlichen Gotte nothwendig zu; aber „sie durchbricht nicht die natürlichen Gesetze des eigenen Ichs des Propheten, sondern durchdringt sie, und unterdrückt nicht sein Selbstbewußtsein, sondern erhebt und steigert es". Auch „unterwirft sich der Geist Gottes immer, wie in der Natur, so auch in seinem Reiche der heiligen Geschichte dem freien Gesetze der Allmäligkeit; nirgends macht er Sprünge und reißt die Persönlichkeit, der er sich mitgetheilt, aus ihrem zeitlichen und historischen Zusammenhange, sowie aus ihrer individuellen Bestimmtheit heraus". „In Bezug auf den beschlossenen Heilsplan Gottes und seine dereinstige Verwirklichung haben die Propheten die ganze Erkenntniß und stehen über ihrem Volke als „Seher" in unbeschränktem Maaße, aber was die allmälige Entwicklung desselben und die bestimmte Zeit seiner Erfüllung betrifft, da ist ihr Blick innerhalb zeitlicher Begrenzung in der Aufeinanderfolge einzelner Epochen der Geschichte festgehalten, und sie schauen nur „stückweise"." Dies gilt auch von der messianischen Weissagung, und es wird demnach „ein unwiderlegbares Wort bleiben, daß erst alle Weissagungen zusammengenommen das Ganz- und Glanzbild des erschienenen Christus geben. Es ist auch nicht in Abrede zu stellen, daß in der Zeichnung des messianischen Reiches Idealismus und Realismus oder

— so zu sagen — Christianismus und Judaismus mit einander streiten. Die Propheten, in ihrer individuellen Verschiedenheit betrachtet, malen es bald mit mehr irdischen, bald mit mehr himmlischen Farben aus, und selbst in den Gemälden der einzelnen fließen bisweilen beide mehr oder weniger zusammen.“ Endlich darf nicht unbemerkt bleiben, „wie die Propheten im alttestamentlichen Zusammenhange mit der gesetzlich-ethisch scharfen Scheidung Gottes von dem Menschen mehr den Christus der drei ersten Evangelien, als den johanneischen verkünden. Zwar „ruht“ der Geist Gottes auf dem Messias (Jes. 11, 2.) . . . . . aber das vollständige Bild des sündlosen Gottmenschen, der sagen konnte: „ich und der Vater, wir sind Eines, und wer mich siehet, siehet den Vater“, tritt nicht hervor. Der alttestamentliche Prophet beugt sich hier vor dem neutestamentlichen Propheten aller Propheten, vor seinem Geiste der Erkenntniß Gottes, der durch diese Erkenntniß „als gerechter Knecht Gottes Viele gerecht machen wird“ (Jes. 11, 2.).“

Den Plan, in gleicher Weise, wie den Römerbrief, auch noch den Hebräerbrief alttestamentlich zu erläutern, konnte der Verewigte nicht mehr ausführen.

Blicken wir schließlich noch einmal auf die reiche literärische Wirksamkeit Umbreit's zurück, so sehen wir in und aus derselben, wie der Vollendete, von Eichhorn zum Orientalisten, Aesthetiker und Kritiker gebildet, vom ästhetischen Interesse am Alten Testament ausgehend, sich immer mehr in den Offenbarungsgehalt der heiligen Schrift nicht nur hineingedacht, sondern hineingelebt hat und so zu einem mit dem Geiste des Orients innigst vertrauten, kritisch-freien, die menschliche Schönheit der heiligen Schriften mit feinem Sinne und bewundernder Freude würdigenden, noch mehr aber von den großen, ewigen Gottesgedanken der Offenbarung lebendig ergriffenen Dolmetscher der Gottesmänner des alten Bundes, namentlich der „ältesten praktischen Theologen im Dienste des einen lebendigen und heiligen Gottes“, der Propheten, geworden ist. In Einheit des wissenschaftlichen und des prak-

tischen, des ästhetischen und des theologischen, des kritisch-historischen und des offenbarungsgläubigen Interesses aus der Seele der alttestamentlichen Gottesmänner heraus ihr Wort, das zugleich ein unvergängliches Wort des lebendigen Gottes ist, in einer für die Zeitgenossen verständlichen und es treu wiedergebenden Gestalt lebendig wiederzuerzeugen, seine Beziehung auf den neuen Bund und den Mittler des neuen Bundes in's Licht zu stellen und seine Bedeutung für die Gegenwart unmittelbar überzeugend zur Geltung zu bringen, das war seine eigenthümliche Gabe und sein eigenthümlicher Beruf. Und diesen Beruf hat er mit selbstverleugnender Hingabe erfüllt. Es wäre ihm ein Leichtes gewesen, seine Werke mit allerlei Flitter der Poesie und der Gelehrsamkeit aufzuputzen und dadurch auch sein eigenes Ich geltend zu machen. Aber nachdem ihm einmal — um die Worte zu gebrauchen, die er selbst über Tholuck aussprach, die aber auch von ihm gelten — „alle Blumenpracht des nichtbiblischen Orients vor der stillen Größe und dem himmlischen Wohlgeruche der reinen Lilie von Nazareth in Nichts entschwunden" waren, verschmähte er es, als Ausleger der heiligen Schrift eiteln Prunk zu treiben mit seiner Belesenheit in der arabischen und persischen Literatur. Sein eigenes Ich sollte nicht hervortreten; der Geist der Gottesmänner des alten Bundes und der sie beseelende Geist Gottes sollte in und aus seinen Auslegungsschriften reden. So ist er ein leuchtendes Vorbild eines ächten, seinen Beruf mit völliger Hingebung erfüllenden Schriftauslegers geworden, der in der evangelischen Theologie und in der evangelischen Kirche bleibende Spuren seiner Wirksamkeit hinterlassen hat.

3.

Exegetischer Versuch über Galat. 3, 15—22.

vom Pfarrer **Wilh. Hauck** zu Riechheim im Herzogth. Meiningen.

Es liegt in der Natur der Sache und ist wohl begreiflich, daß alle Versuche, über eine Stelle wie die vorliegende, welche nach dem Zeugnisse des exegetischen Commentars von Meyer bereits mehr als 250 Erklärungen erfahren hat, und unter diesen allen nicht wenige von der wunderlichsten Art, ja, deren rechtes Verständniß zu ermitteln, Meister der Exegese für fast unmöglich achten — ich sage, es ist natürlich, daß alle Versuche, über solch eine dunkle Stelle das rechte Licht zu verbreiten, mit einigem Mißtrauen aufgenommen werden. Denn wer einmal hier ein unauflösliches Räthsel anerkennt, muß jede Arbeit, dasselbe lösen zu wollen, selbstverständlich für überflüssig achten, wird wenigstens jede Arbeit, die sich Solches vorgenommen, mit einem gewissen Vorurtheil betrachten, als sei sie von vorne herein eine verfehlte und ihre Mühe verloren.

Allein so viel steht fest, und trotz alles dagegen etwa sich erhebenden Widerspruchs muß es als ausgemacht gelten: so lange die Wahrheit noch nicht erforscht ist, soll man's Keinem wehren oder verargen, daß er dieselbe an's Licht zu bringen sich Mühe gibt; am allerwenigsten soll man dies thun bei einer Stelle wie der unsrigen, die, nach ihrer Aechtheit so gut bezeugt, über ihren Ursprung im paulinischen Denken keinen Zweifel läßt, und wäre sie in der That so räthselhaft, wie man sie macht, eben um dieser Räthselhaftigkeit willen, welche sie aller Erklärung verschlossen hielte, ganz gewiß dazu dienen könnte und müßte, den Glauben des einen oder andern schwachen Geistes an die von keinem Rationalisiren wegzubringende Inspiration des Apostels von oben her und aus dem Geiste Gottes, der ein Geist der Wahrheit, der hellen und klaren Wahrheit ist, wenigstens in Etwas zu erschüttern und wankend zu machen.

Wir sind also prinzipiell weit davon entfernt, an einer richtigen Erklärung unserer Stelle lediglich darum, weil man diese

Erklärung bisher noch nicht gefunden hat, so ohne Weiteres zu verzweifeln, sind vielmehr der getrosten Zuversicht, daß der Geist des Herrn, der nach der Verheißung die Seinen in alle Wahrheit leiten soll, auch hier endlich einmal die verborgenen Tiefen des göttlichen Wortes aufdecken werde. In keinem Fall kann also die daran gewandte Mühe und Arbeit redlichen Forschens nach der Wahrheit für verloren geachtet werden.

Und in solchem Sinn und Glauben nehme man auch diesen Versuch an und auf!

Ἀδελφοί] Hatte im 1. Verse dieses Kapitels der Apostel mit dem scharfen Ernste seines heiligen apostolischen Eifers im Besonderen die Galater angeredet und ihnen ihre Thorheit zu Gemüthe geführt, daß sie in jüdischer Engherzigkeit das Werk und Wesen des alttestamentlichen Gesetzes, über das sie doch eben erst durch das Evangelium von Jesu Christo hinausgebracht sind, wieder aufzurichten gedenken und so das Geringere gegen das Bessere wieder zurücktauschen wollen, so hat sich hier nunmehr sein Eifer abgekühlt, und mit jener Ruhe des Geistes, wie sie bei einer Erörterung in schulgerechten Auseinandersetzungen verlangt wird, wendet er sich mit der ganz allgemeinen Anrede — *ἀδελφοί* — noch an einen weiteren Kreis Zu-Belehrender, an das größere Publicum aller Leser seines Briefs, auch an die Nichtgalater. Freilich ist der Brief an die Galater geschrieben, und so scheint diese Fassung des *ἀδελφοί* unrichtig oder wenigstens ungenau zu sein. Allein man bedenke, daß die Briefe der Apostel, obwohl an bestimmte, mit Namen genannte Gemeinden oder Personen gerichtet, bei und in den christlichen Gemeinden zu zirkuliren pflegten, daß sie also nicht nur von denen gelesen wurden, deren Aufschrift sie trugen! Dann hat ja auch das *ἀδελφοί* einen allzu spezifisch christlichen Sinn, daß man nicht die Christen überhaupt darin angeredet sehen dürfte, wie denn jedes christliche Gemüth an dieser Stelle sich angefaßt fühlen wird.

κατὰ ἄνθρωπον λέγω] steht hier wie Röm. 3, 5. dem *ἀνθρώπινον λέγω* Röm. 6, 19. gleich. Es steigt damit Paulus von der höheren Stufe seines Denkens auf die niedere seiner Leser herab, indem er sich ihnen accommodirt und, um Göttliches

ihnen klar zu machen, Beispiele aus dem gewöhnlich menschlichen und irdischen Leben anzieht. Es wird mit diesem Ausdruck „κατὰ ἄνθρωπον λέγω" oder „ἀνθρώπινον λέγω" bezeichnet, es werde eben nur vergleichungsweise und unter einem Bilde geredet, also immer mit einer gewissen Beschränkung, insofern Bild und Sache doch immer zweierlei sei und Irdisches und Menschliches nur annäherungsweise dazu dienen könne, Himmlisches und Göttliches deutlich zu machen, und da Beides sich nicht deckt, sei von dem Niederen auf das Höhere abstrahendo zu schließen. Es liegt also auch in diesem Ausdruck eine Verwahrung, als ob nun mit dem, was der Apostel bringe, Alles, was da überhaupt könne gesagt werden, erschöpft sein solle; ja, es mag in diesem Ausdruck das rückhaltlose Zugeständniß gesehen werden, es sei die Sache nur von einer Seite beleuchtet, gewissermaßen nur von einem untergeordneten Standpunkte aus in's Auge gefaßt, während ein vollkommneres Denken sie umfassend und von einem höheren Gesichtspunkte aus betrachte. Weil der Apostel auch hier sieht, daß nicht alle Geister reif und befähigt sind, die tiefere, schwerer zu fassende Erkenntniß zu empfangen, so will er dieselbe ihnen nahe bringen mit Hülfe sinnlicher Anschauung, gleichsam unter einem plastischen Bilde, will er sie ihnen handgreiflich machen, und er kann dies mit um so größerem Rechte, als wir ja eigentlich vom Uebersinnlichen überhaupt selbst in den feinsten Sprachwendungen und mit den ausgesuchtesten Wortbegriffen immer in sinnlichen Bildern reden, wie denn alle diese Ausdrücke: „Wendung", „Begriff", „Bild", „Ausdruck" eben auch erst aus dem Gebiete des Sinnlichen her in das Gebiet des Geistes hinübergetragen sich darstellen, kann es auch noch insbesondere darum, weil wir auch das Göttliche, eben da wir Menschen sind, nur menschlich zu denken oder vorzustellen vermögen, wenngleich immer so, daß wir die Nothwendigkeit anerkennen, das Endliche als das Beschränkte, das Unendliche dagegen als das Schrankenlose setzen und auseinanderhalten zu müssen.

ὅμως] hat verschiedene Erklärungen erfahren. Rückert, Olshausen u. A. denken es lediglich im Gegensatz zu *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* gesagt: „Ich will nur bei menschlichen Verhältnissen stehen

bleiben; dennoch" ꝛc. Allein diese Fassung ist sicherlich dem Gedanken des Apostels Paulus nicht entsprechend. Denn 1) will er gar nicht bei menschlichen Verhältnissen stehen bleiben, sondern vielmehr zu göttlichen fortschreiten, über Göttliches eines Weiteren sich verbreiten und eben darum ἀνθρωπείως reden, d. h. auf allgemein Bekanntes und Anerkanntes im Menschlichen als Analogon hinweisen, um von da aus einen Schluß auf das Göttliche machen zu lassen. Daraus ergibt sich 2) daß, wäre ὅμως als „dennoch" in dem von Rückert, Olshausen urgirten Sinne geschrieben, der Apostel mit solchem Gegensatz oder Einwurf sich selbst entgegentreten und seinem Analogon die Beweiskraft abschwächen würde.

Auch was Meyer behauptet, daß die logische Stellung von ὅμως vor οὐδεὶς wäre und hier eine Trajection sich fände wie Eurip. Orest. 679. κἀγώ σ' ἱκνοῦμαι καὶ γυνή περ οὖσ' ὅμως und anderwärts, genügt so ohne Weiteres nicht. Denn man sieht leicht, daß hier bei unserer Stelle die Sache sich anders verhält, als dort bei Euripides. Dort steht ὅμως am Ende des Satzes rein gegensätzlich zu dem vorausgegangenen καὶ γυνή περ, hier aber am Anfange des Satzes ohne irgend ein Vorausgegangenes, zu dem es in Gegensatz treten könnte. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß ὅμως an sich eine gegensätzliche Bedeutung hat und demgemäß eine Trajection vorliegt, aber Beides nur anders, als die genannten Exegeten statuiren. Vergleicht man zu der gegenwärtigen Stelle z. B. die 1 Kor. 14, 7., so sieht man den Gebrauch des ὅμως deutlicher. Dort heißt es: Νυνὶ δέ, ἀδελφοί, ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει . . . κτλ. ὅμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον; Auch hier kommt man mit einer Erklärung des ὅμως in der angeführten Weise nicht durch. Sehen wir aber näher zu, indem wir beide Stellen mit einander vergleichen! Der Sinn des Satzes im Korintherbrief ist im Allgemeinen klar: es liegt ein Schluß a minori ad maius vor. Etwas Höheres zu erweisen oder zu verdeutlichen, führt er ein Niederes, worüber kein Streit ist, an und bringt so zur Anerkennung seiner Behauptung; vgl. 1 Kor. 14, 9: οὕτω καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσ-

σης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον; Ebenso liegt in unserer Galaterstelle ein solcher Schluß a minori ad maius vor, und was das οὕτω καὶ κτλ. 1 Kor. 14,9. ist, dieselbe Bedeutung hat in unserer Stelle V. 17. τοῦτο δὲ λέγω κτλ.: es spricht eben den Schluß a minori ad maius aus und zieht das Endergebniß der Erörterung. Ὅμως aber führt hier wie dort den Schluß a minori ad maius in die Rede ein. Sonach steht wohl fest, daß zwar, wie Meyer sagt, die Uebersetzung des ὅμως durch doch selbst, vel (Grotius, Zachar., Matthies) oder durch quin immo (Wolff) nicht ganz das Richtige trifft; aber wir irren wohl nicht, wenn wir annehmen, daß ὅμως durch unser doch schon, ja doch, am besten wiedergegeben werde.

Freilich fragt man mit Recht, wie doch ὅμως von seiner ursprünglichen Bedeutung eines Gegensatzes (doch) zu der komme, wie sie hier angenommen wird. Die Sache scheint einfach so: Auch hier in diesen Stellen läßt sich der ursprüngliche Begriff der Gegensätzlichkeit nachweisen; in der Korintherstelle liegt er in τὰ ἄψυχα — φωνὴν διδόντα, welches einander gegenübergestellt wird: das Leblose, das aber doch einen Ton oder Laut gibt; in unserer Galaterstelle liegt er in ἀνθρώπου διαθήκην — κεκυρωμένην (nicht, wie es scheinen könnte, in οὐδεὶς ἀθετεῖ καὶ ἐπιδιατάσσεται): eines Menschen Testament, das aber doch fest gemacht ist. — Wie dort auf τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα der Gedanke gebaut wird: πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον; so hier auf ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην der Satz: οὐδεὶς ἀθετεῖ καὶ ἐπιδιατάσσεται. Nur darum hat es den ersten Anschein, als ob ὅμως seine gegensätzliche Beziehung in οὐδεὶς ἀθετεῖ κτλ. habe, weil dieser Satz den in κεκυρωμένην enthaltenen Gedanken weiter ausführt und das allerdings darin liegende neue Moment nicht so rasch in die Augen springt, wie wenn in der Korintherstelle steht: πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον; wo das an φωνὴν διδόντα erinnernde αὐλούμενον das Prädicat erhält: πῶς γνωσθήσεται; Wir sagen also, daß ὅμως allerdings eine Transposition erfährt, indem es vor den Begriff gestellt wird, zu welchem es einen Gegensatz bringt, und nun am Anfange eines Satzes

stehend, der einen Schluß a minori ad maius einführt, tritt es aus dem unmittelbaren Gedankennexus des einzelnen, untergeordneten Theiles heraus und erhält eine engere Beziehung zu dem Satzganzen, und vermöge des Naturgesetzes, das auch in der Satzbildung gilt, daß das Schwächere dem Stärkeren weichen muß, schwindet aus ὅμως das ursprüngliche Merkmal der Gegensätzlichkeit, während sich mit ihm der neue Begriff, wie ihn der Schluß a minori ad maius an die Hand gibt — doch schon — verbindet. Zur Verdeutlichung dessen will ich nur an ein Beispiel aus unserer Sprache erinnern. Das Wörtchen aber bildet bekanntlich einen Gegensatz; es ist jedoch nicht zu verkennen, daß das die ursprüngliche Bedeutung nicht ist, sondern aber heißt ursprünglich eigentlich so viel wie wieder, auf's Neue, was man an dem Worte abermals deutlich sieht. Diese ursprüngliche Bedeutung steht aber mit der gegensätzlichen Bedeutung von aber in directem Widerspruch, und doch ist, so undenkbar es anfangs erscheinen mag, die zweite Bedeutung (aber in gegensätzlicher Rücksicht) von der ersten (= wiederholt) abgeleitet. Denn in dem Worte aber mit der Bedeutung „wiederholt, auf's Neue" liegt der Anfang und Ursprung zu dem Begriff der Gegensätzlichkeit, den das Wort aber angenommen hat. Wenn ich nämlich z. B. einen Weg AB gehe, so kann ich ihn naturgemäß zum andern Male nur so zurücklegen, daß ich ihn nun mache in der Richtung BA. Es ist immer ein und derselbige Weg; aber ihn zweimal gegangen, sind die Richtungen ganz verschieden, radical entgegengesetzt, das erste Mal AB, das andere Mal BA. Aehnliches wiederholt sich bei den Worten wieder und wider. Auch sie sind gewiß ursprünglich eins gewesen; als jedoch nachmals vom ersten Begriff ein zweiter sich ableitete, sind beide durch die Rechtschreibung auch für das Auge erkennbar auseinandergehalten worden.

ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην] Es kömmt vor Allem darauf an, daß wir klar erkennen, wie διαθήκη zu fassen. διατίθεσθαι heißt: „eine Anordnung treffen", διαθήκη also „Anordnung, Bestimmung", oft speziell „letztwillige Verfügung, Testament", auch für בְּרִית = Bund. Weil nach Hebr. 9, 17.

die Vorstellung des Testamentes den Tod des Erblassers, ohne welchen es nicht in Rechtskraft treten kann, zur Voraussetzung hat; ferner, weil das Vorhergehende hier uns nicht zwingt, eine ganz spezielle Ausdeutung der διαθήκη als ברית an- und vorzunehmen, vielmehr eine solche Ausdeutung eher aus dem Gang und Verlauf der nachfolgenden Erörterung V. 17. vorweggenommen oder anticipirt erscheinen muß, zumal ja V. 17. eine ganz allgemeine, auf jede fest gemachte Anordnung sich beziehende Behauptung aufstellen will: so ist es allerdings gerathener, die Bedeutung von διαθήκη nicht so eng zu begrenzen, sondern allgemein und umfassend zu nehmen, so daß Beides, die Vorstellungen „Bund" und „Testament" darin ausgesprochen liegen, also διαθήκη = „Bestimmung" gefaßt wird.

ἀνθρώπου] bezeichnet eben diese διαθήκη als eine menschliche und steht für ἀνθρωπίνη.

κεκυρωμένη] stellt diese διαθήκη als in Rechtskraft getreten und vollgültig dar. 2 Kor. 2, 8. und hier κεκυρ. = rata facta — ohne daß deßhalb ein von einem Dritten vollzogener Act der Ratification zu statuiren sein würde.

οὐδεὶς ἀθετεῖ] „Niemand verwirft es" — das hieße ja des Rechtes vor Gott und Menschen spotten, alles Gesetz und jede Ordnung mit Füßen treten.

ἢ ἐπιδιατάσσεται] „oder macht Anordnungen darüber hinaus, fügt Bestimmungen hinzu". Es liegt im Begriff des ἐπιδιατάσσ., daß diese Stipulationen, als nicht im Willen des ersten Stipulirenden enthalten, von dem Apostel als nachmalige „Abänderungen" der διαθήκη gedacht werden, wie ja auch Matth. 15, 2. 3., Mark. 7, 3. 5. 8. 9. 13. das Aufrichten und Festhalten der Aufsätze der Alten mit dem Aufgeben der göttlichen Gebote selber verbunden ist (*Ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* — und: *Διὰ τί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν;* und: *Καὶ ἠκυρώσατε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν*), in welchen Stellen die Präpositionen in den Zusammensetzungen der scheinbar ohne tiefere Beziehung neben einander gestellten Ausdrücke ἐντολή und παράδοσις, nämlich ἐν und παρά, mir wenig-

stens bedeutsam erscheinen wollen, insofern, was Menschen hinzuthun oder bieten, gerade neben dem hinwegführt, wohinein uns Gott stellen und gründen will. Das „daneben weg" ist so gut wie das „darüber hinaus", im Grunde und bei Licht besehen, doch immer ein Anderes, als das, um was es sich handelt.

Vers 16. *Τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐῤῥήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*] Diese attische Form *ἐῤῥήθησαν* ist wohl anstatt der von Lachmann aufgenommenen ionischen Form *ἐῤῥέθησαν* beizubehalten, da *ἐῤῥήθη* Röm. 9, 12. 16. gut bezeugt ist (vergl. Meyer). „Dem Abraham und seinem Samen wurden die Verheißungen gesagt, d. i. gegeben", weil Verheißungen überhaupt durch Zusage verliehen werden. Damit stellt der Apostel diese Gnadenverheißungen Gottes an Abraham unter den Begriff der *διαθήκη* und bereitet so seinen Schluß, den er Vers 17. mit *τοῦτο δὲ λέγω* zieht, vor. Diese Gnadenverheißungen, als von Gott gegeben, sind eine *διαθήκη κεκυρωμένη* Gottes. Menschen geben ihre *διαθήκη* wohl schriftlich von sich; von Gottes *διαθήκη* ist die Rede, wenn gesagt wird: *αἱ ἐπαγγελίαι ἐῤῥήθησαν.*

αἱ ἐπαγγελίαι] sagt Paulus, nicht *ἡ ἐπαγγελία* im Singular. Denn obwohl die Verheißung im Grunde nur eine einzige ist, aber die messianische, ist sie doch auch dem Abraham schon zu verschiedenen Malen und in verschiedenen Formen ausgesprochen und gleicher Weise seinen Nachkommen bestätigt, resp. erneuert worden. Vergl. Röm. 9, 4., 1 Mos. 12, 2 ff. 13, 14—17. 15, 1 ff. 18, 1 ff.

καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ] Auch der Nachkommenschaft Abraham's ist die Verheißung gegeben, wobei wir folgerichtig zunächst und in erster Reihe an Isaak und Jakob denken müssen, denen Gott der Herr ausdrücklich die ihrem Ahnen gegebenen Gnadenversicherungen wiederholt bestätigt hat; aber wir sehen: des Apostels Gedanken nehmen noch einen andern Zug, indem er den Singularausdruck *σπέρμα* = זֶרַע, von dessen sonst gewöhnlicher Collectivbedeutung ganz absehend, nach der zu des Apostels Zeiten üblichen rabbinischen Ausdeutung des Schriftwortes besonders urgirt und ausbeutet, indem er fortfährt:

οὐ λέγει] sc. *θεός*, mit Rücksicht auf das vorausgehende *ἐῤῥήθησαν* — vgl. Röm. 15, 11., 2 Kor. 7, 14. — in etwas anderem, mehr limitirendem Sinn, als *φησί* bedeuten würde, das nur ein einfaches Dictum anführt oder ein Citat gibt, während hier die Ausdrucksweise, die Form der Rede hervorgehoben und betont werden soll: er spricht = „er drückt sich aus".

τοῖς σπέρμασιν ὡς ἐπὶ πολλῶν] Gott redet nicht in der Mehrzahl, braucht das Wort „Same" nicht in der Mehrzahl, „als von Vielen" (*ἐπί* = de), „als Viele meinend", sondern *ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός*] „als von Einem". Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob nach Pauli Auffassung Abraham's Nachkommen, Isaak, Jakob, David und in weitestem Kreise das Volk und Geschlecht Israel, nicht die seien, die die Verheißung empfangen hätten; es könnte scheinen, als ob sonach der Apostel in geradem Widerspruch stehe mit der Schrift des alten Bundes und mit der ganzen Auffassung des israelitischen Volkes. Allein es erweist sich dies sofort als bloßer Schein, und statt dieser Auffassung zu widersprechen, hat Paulus, wie wir sehen werden, sie vielmehr vergeistigt und verklärt, ist er nur zu einer tieferen und reineren Erkenntniß ihrer Wahrheit hindurchgedrungen, hat er sie gleichsam in metaphysischer Speculation ergriffen und aufgefaßt. Darauf führt seine Erklärung: *ὅς ἐστι Χριστός*]. „Christus ist der Same Abraham's, dem die Verheißung gegeben." Hier hilft kein Winden und Drehen; hier kann man nicht zu dem beliebten *ἐστί* = significat seine Zuflucht nehmen: Christus ist der Abrahams-Same, der die Verheißung empfängt. Wie sollen wir das fassen? Wie läßt es sich im Besonderen mit einander vereinigen, daß Abraham, Isaak, Jakob u. s. w. die Verheißung, welche doch Christum zum Inhalt, zum Objekt hat, empfangen haben sollen und daß doch auch wieder gesagt werden kann, Christus sei der Empfänger solcher Verheißung? Da scheint ein unauflöslicher Widerspruch, ein unerklärliches Räthsel zu liegen! Doch sehen wir zu, wie der Widerspruch, das Räthsel zu lösen! Der persönliche Christus, wie er in der Erfüllung der Zeiten auf Erden im Fleische erschienen und in menschlicher Gestalt leibhaftig unter seinem Volke gewandelt ist, kann es selbstverständlich nicht sein,

weil dieser Jesus Christus zu Abraham's und des abrahamitischen (in specie engeren Familien-) Geschlechtes Zeiten noch nicht da war. Denn es ist klar: da nach V. 16. dem Samen Abraham's die Verheißung zu Theil geworden ist, Christus aber dieser Same sein soll, muß doch dieser Christus als ein schon daseiender, existirender gedacht werden, weil ihm sonst die Verheißung gar nicht gesagt oder gegeben werden könnte. Und doch wird V. 19. — *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται* — wieder von einem Kommen desselben gesprochen. Beides, einander gegenübergehalten, weist, wie mir scheint, mit größter Evidenz darauf hin, daß die Christusvorstellung im paulinischen Denken in zwei Momente auseinanderläuft, in zwei Elemente sich zerlegt, daß zu ihr zwei Factoren gehören, daß er unterscheidet den persönlichen, im Fleische erschienenen Christus von dem Christus, der noch nicht im Fleische erschienen ist; mit andern Worten gesagt: logisch denkend, müssen wir einen mystischen Sinn des *ὅς ἐστι Χριστός* zugestehen. Und in der That hat man dies, der zwingenden Nothwendigkeit, wenn auch vielfach ungern und mit Widerstreben, sich fügend, zugegeben. Nun hat man, hauptsächlich nach dem Vorgange des Kirchenvaters Augustinus, der diese Erklärung zuerst aufgebracht, *Χριστός* gedeutet auf Christum und seine Kirche oder nach Anderen auf die Kirche Jesu Christi allein. Jedoch hat man übersehen, daß 1) dies doch wie 1 Kor. 12, 12. — *Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστι καὶ μέλη ἔχει πολλά, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος* (*τοῦ ἑνός*) *πολλὰ ὄντα, ἕν ἐστι σῶμα· οὕτω καὶ ὁ Χριστός* — irgend wie im Zusammenhang angedeutet sein müßte; 2) daß Kirche und Christus doch nicht Eins und dasselbe ist, wenn man auch vielfach die Kirche den auf Erden fortlebenden Christus nennt. Die Kirche heißt bildlich wohl des Herrn Leib, aber der Leib macht ja noch nicht die Persönlichkeit aus. 3) Und würde bei alledem diese Auffassung behauptet, so ist klar, daß die ganze auf den vorliegenden Passus gegründete Beweisführung abgeschwächt, nach der eben in den leiblichen Nachkommen Abraham's dieser Christus als schon vorhanden gedacht und gesetzt werden muß, die Kirche aber als solche — nämlich die durch den heiligen Geist gesammelte Gemeinschaft der in Christo Erlösten — doch noch nicht

existirte. Es ist indeß schon genug gewonnen, daß eben Augustinus die mystische Deutung des *Χριστός* angebahnt hat, wenn auch seine Erklärung nicht genügen kann. Wir müssen vielmehr eine andere aufsuchen. Und diese bietet sich uns dar. Denken wir an das, was Paulus 1 Kor. 10, 1—4. sagt: *Οὐ θέλω — καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός* —, so haben wir hier ein Aehnliches: Christus ist das *πνευματικὸν σπέρμα* Abraham's, so gewiß Paulus diesem Christus, dem Sohne Gottes, eine geistliche Gegenwart im Volke Gottes zuschreibt, worauf uns ganz klar unter Anderm auch die Stelle weist 1 Kor. 10, 9: *Μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθὼς καί τινες αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο.* Denn, Bezug nehmend auf die Erzählung 4 Mos. 21, 5., wo die murrenden Israeliten Gott auf die Probe stellen und seine Allmacht und Geduld anzweifeln, als ob er ihnen nicht bessere Speise geben könne, als sie eben finden, denkt Paulus offenbar unter dem sein Volk führenden אלוהים Christum, natürlich *κατὰ πνεῦμα.*

Während anderwärts, wie Röm. 9, 5., Paulus die Abstammung Christi von Abraham *τὸ κατὰ σάρκα* heraushebt, hat er hier ein ganz anderes Moment und Verhältniß im Auge, nämlich das *κατὰ πνεῦμα*, wiefern er Christum von Anbeginn an dem Geiste nach — freilich nur dem, der im lebendigen Glauben an den Gottessohn steht, recht erkennbar — unter seinem Volke anwesend und wirksam denkt, wie denn auch aus jenen, wenn gleich etwas dunklen, Worten 2 Kor. 3, 17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*, die eines Weiteren zu erklären wir hier freilich unterlassen müssen, wenn wir sie nur im Lichte der erwähnten Stelle 1 Kor. 10. betrachten wollen, immerhin so viel mit zweifelloser Gewißheit hervorgeht, daß Paulus, in dessen Denken ja das Sarkische und das Pneumatische ohnehin auch in anthropologischer Rücksicht Angelpunkte sind a), einen Christum nach dem

a) Wir wissen recht gut, daß, wenn von der *σάρξ* Christi die Rede ist, damit seine Menschennatur, sein Fleischeswesen gemeint ist, während die *σάρξ* des Menschen überhaupt den Sitz und Urquell der Sünde

Fleische und einen Christum nach dem Geiste kennt, obwohl es zuletzt immer ein und derselbige Christus ist, jener in den Tagen seines Wandels auf Erden, dieser sich offenbarend vor seiner Menschwerdung und nach seinem Hingang zum Vater.

Auch anderwärts in der Schrift ist von einer Offenbarung Christi in solchem Sinn die Rede, wenn es z. B. 1 Petr. 1, 10. heißt: *Περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν προφῆται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες· ἐρευνῶντες, εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας.* Also Christi Geist war und wirkte in den Propheten, aus ihm und durch ihn zeugten sie von Christo, und nur weil Christi Geist in ihnen war, konnten sie von Christo Weisung geben. Ferner hätte Petrus Act. 3, 20 ff. nicht sagen können: *Καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεκηρυγμένον ὑμῖν Ἰησοῦν Χριστόν, ὃ δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων αὐτοῦ προφητῶν ἀπ' αἰῶνος* — wenn er nicht Christum dem Geiste nach in Israels Geschlechte wirkend gedacht hätte. Und in der That, wenn überhaupt, kann Christus nur so und nicht anders als der Angel- und Mittelpunkt aller Offenbarung in der Bibel gedacht werden, nur so hat die christliche Kirche als göttliche Heilsanstalt einen wahren, vollkommenen Zusammenhang mit allen Offenbarungsthaten Gottes von Anfang an in seinem auserwählten Volke.

Hier aber ist der Punkt, wo sich die paulinische Anschauung, wie mir scheint, mit dem johanneischen Denken Joh. 1, 1 ff. sichtlich berührt, so sehr man auch sonst geneigt sein mag, Paulus und Johannes mit ihren Speculationen als auseinandergehend zu betrachten, worauf näher sich einzulassen, hier nicht der Ort ist. Bei Paulus mag diese Wahrnehmung um so weniger befremden, als ihm ja nach seiner Bekanntschaft mit

---

bezeichnet, wissen also, daß, je nachdem die Gebiete verschieden sind, Christologie oder Anthropologie, mit *σάρξ* etwas Anderes bezeichnet wird. Wir sagen das ausdrücklich, damit man uns nicht Begriffsverwirrung und Vorstellungsmengerei schuld gebe. In jedem Fall bezeichnen *σάρξ* und *πνεῦμα*, so zu sagen, verschiedene Pole.

hellenistischer Bildung die besonders durch Philo vertretenen speculativen Ideen nicht unbekannt und fremd sein konnten, wie auch dies eines Weiteren zu erweisen, unnöthig erscheint. Während die theosophisch-ideale Speculation des Johannes auf das vorzeitliche, noch in Gott ruhende Wesen Christi sich richtet, doch ohne dabei das Hereinscheinen des ewigen Lichtes in die Finsterniß der Welt auszuschließen, beschäftigt sich das paulinische Denken nach seiner eigenthümlichen anthropologischen, praktisch-realen Richtung mit dem innerhalb der Menschenwelt vor seiner Fleischwerdung ahnungsvoll sich kundgebenden Christus — Paulus und Johannes stehen also ganz anders als die Synoptiker, denen es genügt, Christi irdisches Leben im Fleische zu schildern, ohne den Blick rückwärts in sein vorzeitliches Sein zu wenden. Dem Apostel Paulus insbesondere ist Christus 2 Kor. 1, 19. der Sohn Gottes κατ' ἐξοχήν, Gal. 4, 4. in der Fülle der Zeiten in's Fleisch gesandt, Röm. 8, 32. für uns in den Tod gegeben, von den Todten auferstanden und zur Rechten Gottes erhöht, 1 Kor. 2, 8. als der Herr der Herrlichkeit, nicht nur darum Herr der Herrlichkeit, weil er nach seiner Auferstehung in dieselbe eingegangen ist und sie eingenommen hat, sondern weil er der ewige Sohn Gottes ist, als der die Herrlichkeit allein erben konnte, 1 Kor. 15, 47.; 2 Kor. 5, 19.; Röm. 9, 5. ꝛc. ꝛc.

Das Ewige und Göttliche in der Person des Erlösers als des Sohnes Gottes zeigt sich für Paulus in deutlichen Spuren im alten Bunde, leuchtet ihm entgegen aus dem Leben der heiligen Erzväter, die nur darum die Verheißung empfingen, weil und insofern sie Christi waren. Das von Paulus geschilderte Leben Abraham's als Leben im Glauben ist das eigentliche Christusleben, für die im alten Bunde Stehenden freilich noch verhüllt und verborgen, aber im Lichte des Evangeliums nun offenbar geworden. Dies Leben im Glauben oder im Geiste Christi hat sich als geistliches Erbgut auf Abraham's leibliche Nachkommen vererbt und fortgepflanzt; eben durch dasselbige waren sie erst rechte Söhne ihres Vaters, während sie ohne dasselbige sein wahrhaftiges σπέρμα nicht gewesen wären, sondern als aus der Art geschlagen vor Gott dagestanden hätten. Das

Einwohnen und Besitzen des *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* ist nicht an die leibliche Abstammung nur geknüpft, Röm. 9, 7. 8., wie denn auch Ismael, der Hagar Sohn, ja auch Röm. 9, 13. Esau, mit Jakob der Rebecka Sohn, außerhalb des abrahamitischen *σπέρμα* stehen, Gal. 4, 29., sondern es beruht vielmehr, wenn nicht ausschließlich, doch ganz gewiß in Besonderheit auf geistlich-pneumatischem Wesen. *Οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ. Οὐδ' ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα. Τοῦτ' ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα.* Hier denkt Paulus die Kinder der Verheißung — Isaak nach — als für Samen gerechnet — diese Kinder der Verheißung gleichsam objectiv, von Gott aus betrachtet, wobei der Gnadenact der Erwählung, um die es dem Apostel Röm. 9. eigentlich zu thun ist, besonders in das hellste Licht tritt; ein ander Mal, Röm. 4, 11., werden „die Glaubenden" als Abraham's Same und er als ihr Vater hingestellt — *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων* — hier dann also die subjective Auffassung als von uns, nämlich der Menschen Seite aus, indem hier das Moment besonders hervorgehoben wird, welches von uns und bei uns erfordert wird, um als zum *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* zugehörig gerechnet zu werden, nämlich die *πίστις* — zwei Auffassungsweisen, welche beiderseits gar wohl berechtigt sind und neben einander geltend gemacht werden können, so gewiß die göttliche Gnadenwahl und die menschliche That des Glaubens, so gewiß Nothwendigkeit und Freiheit zuletzt als in höherer Einheit zusammenstimmend gedacht werden müssen.

Aus dem bisher Gesagten geht wohl zur Genüge hervor, daß die Zugehörigkeit zum *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ* bedingt ist und begründet wird nicht durch eine von Fleisch und Blut ausgehende Verbindung, nicht durch einen leiblichen Zusammenhang mit Abraham, sondern durch eine weit innigere und tiefere Verwandtschaft, durch die Verwandtschaft des geistlichen Lebens, des Lebens im Glauben, dessen Frucht ist die wahre Gerechtig-

keit vor Gott, daher denn nach 1 Mos. 15, 6. Paulus Röm. 4, 3. die Glaubensgerechtigkeit des Abraham als im Grunde eins darstellen kann mit der durch Christum den Seinen erworbenen Gerechtigkeit — wir sagen: als im Grunde eins; denn ganz und gar eins sind sie nicht, da ja klar ist, daß unsere spezifisch christliche Gerechtigkeit auf das Verdienst des Leidens und Sterbens Jesu Christi sich gründet, wovon Abraham's Nichts weiß und wissen kann. Darauf kommt es ja lediglich an und beruht Alles, daß es in beiden Fällen eine Gerechtigkeit aus Glauben ist und um des Glaubens willen. Denn darüber, was Glauben sei im paulinischen Sinn, sind wir, Gott Lob! im Reinen; wie wir diesen Begriff auch definiren, ob wir sagen: der Glaube ist ein bloßes Sich-Gefallenlassen dessen, was Gott thut, nämlich seiner Gnadenerweisungen — oder es ist die Aneignung des Heiles in Christo — oder: das Ergreifen des idealen Lebens in Christo — oder irgend wie anders: die Worte ändern Nichts an der Sache; denn das Hauptmoment ist eben das Hereinziehen, das Aufnehmen und Bewahren des Christuslebens im Herzen, das Durchdrungensein des inwendigen Menschen vom Geiste Christi, die Gemeinschaft des verborgenen Menschen mit ihm, Beider Denken und Wollen eins. Und gewiß hat in diesem Sinn Abraham — man könnte ja sonst wahrhaftig nicht von einem Glauben Abraham's analog dem Glauben der Christusbekenner reden — versteht sich, ahnungsvoll Theil gehabt an Christo.

Mit dieser Betrachtung, die ganz im Sinne des Apostels Paulus geführt worden ist, wie ja alle Belegstellen aus den kritisch unbezweifelten paulinischen Briefen angezogen worden sind, sind wir bis zu dem Punkt gekommen, von wo aus wir auch über unsere Stelle das rechte Licht fallen lassen und, wie mir scheint, ein sicheres Resultat gewinnen können. Denn wir haben gesehen, daß Paulus den Abraham gleichsam als an Christo hangend denkt, Christi Geist und Leben durch den Glauben in ihm wohnend und wirkend — so ist denn, während anderwärts im Denken des Paulus die Vorstellung benutzt und verarbeitet wird, daß Christus Abraham's Same sei, insofern er dem Fleische nach

den Lenden Abraham's entsprossen, so ist, sage ich, hier Christus seinem Stammvater und Ahnen nach dem Fleische gleichsam übergeordnet und das spezifisch Abrahamitische — ich meine das *σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ*, d. i. des pneumatischen Christus Wesen und Leben, das auch auf das Geschlecht, die leibliche Nachkommenschaft Abraham's und Isaak's übergegangen — als in Christo wurzelnd und aus ihm hergeflossen vorgestellt. Das, was Abraham zu dem Manne nach dem Herzen Gottes macht, um deswillen er die Gnadenverheißungen Gottes empfängt, ist ja seine unbedingte Hingabe an Gott, die stete Gemeinschaft des Geistes mit ihm, sein Leben im Glauben oder, wie wir es genannt haben, sein Christusleben, und wir dürfen es getrost aussprechen, ohne fürchten zu müssen, wir möchten etwa in des Apostels Denken Momente hineintragen, die ihm selbst ganz fern und fremd gewesen wären: wenn in einer Beziehung Christus um seiner leiblichen Abstammung von Abraham willen Abraham's *σπέρμα* genannt wird, so hätte der Apostel füglich auch Abraham, eben weil derselbige mit seinem ganzen Thun und Leben am pneumatischen Christus hing, dessen Geist ihn erfüllte und trieb, dieses sein Abhängigkeitsverhältniß von Christo als eine geistliche Blutsverwandtschaft fassend, *σπέρμα Χριστοῦ* nennen können; er wäre mit sich selbst durchaus in keinen Widerspruch gerathen — aber Paulus hat Abraham nicht so genannt, weil er dazu keine Veranlassung gefunden hat. Wir brauchen uns nur zu erinnern an das Wort des Herrn Joh. 8, 58: *Ἀμήν, ἀμήν, λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι*, und an Hebr.[a]) 2, 16: *Οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται* — so muß es uns klar vor Augen stehen, daß Christus als vor und über Abraham seiend gedacht werden muß, daß Abraham sammt seinem Geschlechte zu einer Wohnstätte des

a) Man wolle nicht übersehen, daß der Hebräerbrief, wenn nicht vom Apostel Paulus selber, wogegen die Kritik manche Gründe geltend gemacht hat — mit welchem Rechte, bleibe hier unerörtert —, sicherlich von einem Paulusschüler herstammt und mit paulinischen Vorstellungen umgeht und operirt.

Wirkens und Segens Christi ausgesucht erscheint. Auch mögen wir uns erinnern an Joh. 1, 12. 13: Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, ferner an 1 Joh. 5, 1: Πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται: woraus hervorgeht, daß Glauben und aus Gott (= Christo) Gezeugt= oder Geborensein parallel sind und mit einander correspondiren. Endlich aber ist Christus nach dem Fleische gerade darum aus dem Geschlechte Abraham's hervorgetreten, weil er dem Geiste nach darin schon heimisch war, weil das Gesetz der Wahlverwandtschaft es so forderte. Also Abraham ist Christi, und darum allein kann Christus auch in der Erfüllung der Zeiten dem Fleische nach aus Abraham und seinem Samen hervorgehen; Abraham trägt gleichsam das σπέρμα Χριστοῦ in sich, und darum kann auch nachmals Christus bei seiner Menschwerdung das σπέρμα Ἀβραάμ an sich nehmen und unter demselben in die Welt treten.

Als Resultat unserer bisherigen Untersuchung, dasselbe mit kurzen Worten ausgesprochen, ergibt sich nun dies: Τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐῤῥήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, ὅς ἐστι Χριστός — enthielte den Gedanken, daß das abrahamitische Geschlecht, Abraham und seine Nachkommen Isaak und Jakob, Christum gleichsam in seinem Schooße getragen habe, insofern Christi geistliches Leben bei und unter ihnen gepflegt worden sei und sie ahnungsvoll Theil gehabt hätten an seinem geistlichen Wesen (πνεῦμα) und in demselbigen, wenn auch sich selbst mehr unbewußt, gelebt und gewebt hätten ganz und gar. Also dieser im abrahamitischen Geschlechte verborgene Christus hat die Verheißung empfangen, hat sie empfangen in und unter Isaak und Jakob, denen Gott Genes. 26, 4. 28, 13. das zu ihrem Vater geredete Wort bestätigte, und eben durch die Ertheilung dieser Verheißung ist die διαθήκη Gottes aufgerichtet worden. Aber

diese zu wiederholten Malen geschehene Verheißung (daher ἐῤῥήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι in pluralischer Form) ist von Paulus doch immer als ein Act Gottes aufgefaßt worden, wie sich aus dem Zusammenhang des Ganzen ergibt, und was um so weniger auffallen oder befremden darf, weil die Verheißung, wenn auch verschiedenen menschlichen Empfängern, d. i. dem Abraham, Isaak und Jakob, doch immer nur der einen Person, dem im Hintergrunde stehenden Christus, gegeben worden ist, es auch in der Natur der Sache begründet liegt, daß durch die Wiederholung dieser Verheißung dieselbe nicht vervielfältigt wird, sondern immer eine einzige bleibt. Auf diesen Punkt, daß die Verheißung im Grunde nur ein Act, eine einzige That Gottes sei, müssen wir um des Nachfolgenden willen wohl achten.

Nachdem wir nun so festen Boden gewonnen haben und uns klar geworden sind, wie wir V. 16. überhaupt und insbesondere den Passus: *καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, ὅς ἐστι Χριστός* — zu fassen haben, gehen wir noch einmal zu Vers 15. zurück, um die paulinische Schlußfolgerung festzustellen. Die Ertheilung der Verheißung betrachtet Paulus als eine *διαθήκη* Gottes und sagt nun also: „Dem Abraham und seinem Samen wurden die Verheißungen gegeben — die eine Verheißung zwar, aber in mehrfacher Wiederholung, auf daß offenbar würde, wie fest und unumstößlich sie sei, daher auch Paulus den Plural braucht statt des Singulars — in rechtsgültiger Stipulation, und diese Stipulation mußte vollständig gewahrt bleiben und erfüllt werden, daß nachmals eine Anordnung daneben her oder darüber hinaus nicht gemacht werden durfte, a) schon nach Analogie menschlicher Verhältnisse, bei denen jede Aenderung ausgeschlossen, b) noch mehr darum, weil es doch eigentlich Verheißungen sind an Christum selber; c) endlich sind es Verheißungen und Stipulationen Gottes. Der Apostel begründet also seine Schlußfolgerung, wie wir die Sache aufzufassen uns genöthigt gesehen haben, auf folgende drei Momente: Schon vom einfach menschlichen Stand- und Gesichtspunkte aus, daß Bestimmungen, die einmal in gültiger Rechtskraft bestehen, nicht gebrochen oder aufgehoben werden

dürfen, muß es einleuchten, daß das Gesetz die Verheißung nicht zunichte machen kann; dazu kömmt, daß ja diese Verheißung nicht an einen bloßen Menschen, Abraham nämlich als solchen betrachtet, gegeben ist, sondern an Christum selbst, der in Abraham dem Geiste nach war und sein spezifisch abrahamitisches Leben ausmachte; endlich auch, daß diese Verheißung nicht von Menschen gegeben, sondern eine Verheißung Gottes ist. Das zweite Moment seines Beweises führt Paulus ein mit den Worten: *οὐ λέγει· — τοῖς σπέρμασιν — ὅς ἐστι Χριστός;* das dritte beginnt er mit Vers 17., womit er zugleich das Ganze zu einem Endschlusse zusammenfaßt.

Daraus folgt, daß *οὐ λέγει κτλ.* nicht, wie Manche sagen, eine bloße exegetische Glosse ist, die ohne Bezug und Einfluß auf die Beweisführung bleibe — das ist eine Annahme, die sich nur daher schreibt, daß man mit diesem Passus Wenig oder Nichts anzufangen gewußt hat, wie man denn mit Statuiren von Glossen und Wegwerfen gar bald zur Hand ist, wo die Erklärung nicht gelingen will —, sondern es bildet das *οὐ λέγει κτλ.* mit dem Folgenden einen integrirenden Theil des Schlusses. Mit dem Momente sub a. und b. aber stellt Paulus die *διαθήκη* der Verheißung über das Gebiet des Menschlichen (*κατὰ ἄνθρωπον λέγω*) hinaus in das Gebiet des Göttlichen, stellt diese *διαθήκη* dar als einen Vorgang und ein Uebereinkommen zwischen Gott und seinem Sohne, als einen Act von ganz anderer Solennität als eine von Menschen und zwischen Menschen aufgerichtete *διαθήκη*, auf deren Analogie nur beispielsweise hingedeutet wird. Wenn bei Menschen schon ein Bruch oder eine Abänderung der *διαθήκη* unstatthaft und unter geordneten Rechtsverhältnissen undenkbar sei, wie könne nur bei Gott an solch einen Bruch oder an eine Abänderung des einmal Festgestellten gedacht werden? Daher fährt Paulus fort:

Vers 17. *τοῦτο δὲ λέγω*], womit er den Beweis abschließt: „Ich behaupte nun Folgendes": *διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς Χριστόν, ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν*] *πρὸ* und

μετά sind hier correlativ gebraucht und entsprechen einander. Die διαθήκη ist fest gemacht, ehe das Gesetz da war; das Gesetz kann also eine Aenderung nicht bewirken: es würden ja sonst die einfachsten und natürlichsten Rechtsgrundsätze umgestoßen.

ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς Χριστόν] Während viele Ausleger auf Grund einzelner Handschriften das εἰς Χριστόν streichen, halten wir dagegen dafür, daß wir dies mit anderen Handschriften und Auslegern recht wohl stehen lassen können. Es liegt am Tage, daß εἰς Χριστόν zu ὑπὸ τοῦ θεοῦ wohl paßt; denn wie ὑπὸ τοῦ θεοῦ den Ausgang und Ursprung, so gibt εἰς Χριστόν die Richtung und das Ziel der Verheißung an; auch involvirt dieser Passus eine ausdrückliche Zurückbeziehung auf das, was Vers 16. vom Apostel weiter ausgeführt worden ist, die Wiederaufnahme des besonderen Punktes, daß die Verheißung an Christum gegeben, daß die διαθήκη aufgerichtet ist zwischen Gott und seinem Sohne. Während jedoch dort eben der Hauptnachdruck darauf liegt, daß Christus der sei, dem die Verheißung geworden, daß er sei das Subject, das die Verheißung empfängt, richtet sich nunmehr das Denken des Apostels auf das Andere, daß Christus auch Object, Gegenstand, Inhalt der Verheißung, der Verheißene selber sei, also das Ziel der διαθήκη, der, in welchem sie zur Erfüllung gelangt. Es laufen also, so zu sagen, im Denken des Paulus zwei parallele Vorstellungsreihen neben einander her, ganz im Anschluß an seine Vorstellung von Christo, der ihm bis zur Erfüllung der Zeiten ein verborgener, pneumatischer Christus ist, in der Erfüllung der Zeiten aber persönlich und offenbar geworden im Fleische und in der Gestalt Jesu von Nazareth. Es kömmt dem Apostel eben darauf an, zu zeigen, wie in Wahrheit die Gottesverheißung an dem und in dem sich verwirklicht habe, dem sie von Anfang an gegeben worden. Aehnliches ist ja auch bei Isaak der Fall. Ihm wurden die seinem Vater gegebenen Verheißungen auf's Neue bestätigt, er war also Subject, das da empfing; aber mit Rücksicht auf Abraham war er doch auch wieder Object der Verheißung, war er selber der Verheißene, da, wenn er nicht wäre geboren, resp.

dem Abraham gegeben worden, die *διαθήκη* der Verheißung selbst zunichte geworden wäre.

ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος] Das Gesetz ist „zu Stande, aufgekommen 430 Jahre nachher", nach Aufrichtung der *διαθήκη*. Die Ausleger haben sich alle erdenkliche Mühe gegeben, eine vermeintlich hier sich darbietende Schwierigkeit in der Berechnung des Paulus über den Zeitpunkt der Einführung des Gesetzes zu heben und in diese Berechnung Klarheit zu bringen. Meyer hält alle diese Mühe für verloren und ist der Meinung, Paulus habe sich um etwa 200 Jahre verrechnet. Indeß will es mich bedünken, es sei doch eine gewagte Sache, anzunehmen, der Apostel habe, wenn auch nicht unbedachtsam gerechnet, sich doch geirrt um eine so bedeutende Zahl von Jahren, da er doch die Zahl bis auf die Zehner hinaus angibt und ihm jedenfalls solch ein Datum wie die Aufrichtung des Gesetzes ganz geläufig sein mußte. Wie wir die Sache fassen, gibt es gar keine Schwierigkeit; die Zählung des Apostels ist ganz richtig und seine Rechnung in der Ordnung. Wir haben oben gesehen, die Aufrichtung der *διαθήκη* durch die einzelnen Verheißungen Gottes an Abraham und seinen Samen müsse als ein Act Gottes betrachtet werden; daher zählen die 430 Jahre von der Periode der abrahamitischen Verheißung (nicht nach der Periode der Verheißungen, wie Periz. Orig. Aeg. 20. und Schoettgen. Hor. p. 736. gesagt wird), nämlich von Jakob ab, bis wohin das reine, ächte *σπέρμα Ἀβρ.* (*ὅς ἐστι Χριστός*) reichte, bis wohin man in wahrhaft abrahamitisch-patriarchialischem Geiste jenes Christusleben führte. Später traten ja andere Zeiten und Verhältnisse ein; das Geschlecht, die Familie hatte sich zum Volke erweitert und ausgebreitet und dieses zehrte noch von der Erinnerung an die Herrlichkeit der erzväterlichen Periode. Wenn auch nachmals 2 Sam. 7, 12. David die (messianische) Verheißung empfängt, er sie aber nur empfangen haben kann, wiefern auch er zum *σπέρμα Ἀβρ.* gehört hat, vom pneumatischen Christus und seinem Leben erfüllt und durchdrungen und mit ihm, so zu sagen, geistverwandt und herzensverbunden gewesen

ist, so sehen wir doch, daß David ganz und gar auf den Schultern der Erzväter steht, daß er nur nach und in seinem Zusammenhange mit ihnen als Etwas sich weiß, und gewiß ist es bedeutsam, daß dem David die Verheißung Gottes durch den Mund der Propheten bestätigt wird, während die Schrift Gott unmittelbar und von Angesicht zu Angesicht mit den Erzvätern verkehren läßt.

εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν] Statt der Pluralform V. 16. steht hier der Singular — eine Bestätigung davon, daß das Ertheilen der Verheißung, die Aufrichtung der *διαθήκη* als ein Act Gottes zu betrachten ist, indem auch der Gegenstand der Verheißung ein einiger ist. *καταργῆσαι* heißt perdere, eigentlich durch Trägheit zu Grunde richten; aber Paulus läßt das Merkmal der Trägheit fahren: Röm. 3, 3. *Εἰς* bezeichnet entweder die Folge oder den Zweck oder auch Beides zusammen, insofern die unausbleibliche, unmittelbar gewisse Folge einer Handlung auch als in dem Zwecke derselben und in der Absicht des Handelnden liegend gedacht wird.

Vers 18. *Εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας*] Dieser Satz erläutert und begründet das vorhergehende *εἰς τὸ κατ. τ. ἐπ.* Die Präposition *ἐκ* bezeichnet den Ursprung und Quellpunkt, den Grund, aus dem das Heil sich herleite.

ἡ κληρ.] נַחֲלָה, das Erbe, Kanaan eigentlich. Der Besitz dieses Erbes Kanaan war für das Volk Israel so hoch und wichtig, daß mit diesem Worte tropisch die höchsten Güter bezeichnet werden — im messianischen Sinn also „das Heil in Christo".

οὐκέτι] nicht zeitlich oder historisch, sondern als Schlußpartikel „nicht mehr = dann nicht". *ἐξ ἐπαγγ.* Röm. 4, 4. Gnadenverheißung (entgegengesetzt: Schuldigkeit), eine Handlung der freien Güte und Liebe Gottes, bei der von Seiten des Menschen kein Verdienst eingewirkt hat auf den Rathschluß Gottes. *κεχάρισται*, sc. *τὴν κληρονομίαν* — Gott hat es frei geschenkt.

Paulus fährt nun weiter so fort: Wenn demnach das Gesetz nicht im Stande ist, das Erbe zu vermitteln, indem dasselbe nur durch Verheißung erlangt wird, nur von der freien Gnade

Gottes empfangen werden kann, das Gesetz aber, das mit Werken umgeht und allenthalben das Verdienst geltend macht, die Gnade ausschließt, was soll nun das Gesetz? Würde es vielleicht nicht besser gewesen sein, wenn es gar nicht hereingetreten wäre, sondern auf die Verheißung wäre sogleich die Erfüllung gefolgt, oder wenn der freie, offene Zustand der Erzväter geblieben wäre? Diese Fragen bieten sich so natürlich dar, daß Paulus nicht umhin kann, darauf Rede und Antwort zu stehen.

V. 19. *Τί οὖν ὁ νόμος*] sc. *ἐστί;* Wie steht's nun mit dem Gesetze? was soll es?

τῶν παραβάσεων χάριν προςετέθη] „Der Uebertretungen wegen wurde es hinzugethan, ist es hinzugekommen". Das Gesetz ist — das liegt in *προςετέθη* — nicht ein für sich Bestehendes, ein an und für sich schon Selbstständiges, sondern gleichsam ein appendix, eine Beigabe, da die Testamentsverheißung als die eigentliche Hauptsache schon aufgerichtet dastand; es ist, wie Röm. 5, 20. *παρειςῆλθεν* steht, nur daneben hereingekommen als ein Eingeschobenes, Provisorisches. *παράβασις,* d. i. Ausschreitung, wissentliche Uebertretung. Meyer faßt nach Analogie von Röm. 5, 20., 1 Kor. 15, 56., Röm. 7, 5. 8. *τῶν παραβάσεων χάριν* als „den Uebertretungen zu Gunsten", d. i. sie zu fördern, sie zu mehren und zu schärfen. Allein da 1) der Artikel *τῶν* auf schon vorhandene hinweist, auf solche, die nicht erst beabsichtigt werden können, weil sie bereits vorliegen; da ferner 2) *χάριν* in diesem Sinn immer eine eigene und sonderbare Ausdrucksweise bliebe, indem Uebertretungen doch nicht gewinnen, wenn ihrer mehr werden, und da auch 3) die Uebertretungen in solcher Weise zu begünstigen, nicht im Plane Gottes liegen kann, dies wenigstens mit V. 23. und dem darin ausgesprochenen Gedanken streiten würde, so ist eben nach Analogie von V. 23: *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθ. — ἐφρουρούμεθα κτλ.* — die doch hier vor allen Dingen als näher liegend gegenüber einer möglichen andern, aber immerhin aus weiterer Entfernung herbeizuziehenden Auffassung oder Darstellung durchschlagend und entscheidend sein muß, — so ist hier, sage ich, der Gedanke festzu-

halten, daß das Gesetz nach Gottes Rath für die sündigenden Menschen eine Schranke, ein Zügel und Riegel sein sollte. Die Menschen übertraten Gottes Willen, wie er ihnen in's Herz und Gewissen geschrieben war, viel zu sehr, als daß sie ohne einen solchen Zügel, wie er ihnen im Gesetze äußerlich angelegt wurde, hätten bleiben können. Ist es wahr, wie Jaspis so schön sagt: „Das Gewissen des sündigen Menschen irrt als Gesetzgeber, schweigt als Zeuge, schläft als Richter" — so ist keine Frage mehr, warum Gott der Herr seinen heiligen Willen den Menschen fest und unverrückbar vor die Augen gestellt hat, auf daß es immer sichtbarlich vor ihnen stehe, dessen Erinnerung sie so gern sich aus dem Herzen schlagen möchten. Statt die Sünde und Uebertretung zu mehren, soll das Gesetz sie vielmehr beschränken. Augustinus setzt den Zweck des Gesetzes in Sündenerkenntniß, s. Meyer.

ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται] „bis daß der Same käme, dem die Verheißung geworden ist", bis daß die Verheißung des Erbes erfüllt würde. Ueber *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* s. auch 1 Kor. 11, 26.: der Conjunctiv steht, da mit zweifelloser Gewißheit dem Kommen entgegengesehen werden muß, und *ἂν* fehlt darum bei dem Conjunctiv, weil der Eintritt an keine Zwischenbedingungen geknüpft ist, weil Nichts ihn hindern kann. *ἐπήγγελται* ist passivisch zu fassen und nach V. 16. unter *τὸ σπέρμα ᾧ ἐπ.* kein Anderer als Christus zu verstehen. Die Verheißung hat der pneumatische Christus empfangen, aber das *ἔλθῃ* geht auf den sarkischen Christus, auf Christi Fleischwerdung — Beides, der pneumatische wie der sarkische Christus, wie wir ja wissen, nicht zwei verschiedene Personen, sondern Ein Christus, jener der verborgenene, dieser der geoffenbarte Gottessohn.

διαταγεὶς δι' ἀγγέλων] „verordnet durch Engel", wobei das *διὰ* den Begriff des ministerium mit hereinbringt. In 2 Mos. bei der Gesetzgebung auf Sinai kommen Engel als Gesetzesmittler nicht vor, sondern 5 Mos. 33, 2. heißt es nur, daß es vom Herrn gegeben worden ist aus der Mitte großer Schaaren von Engeln, und es ist die Vorstellung einer Mittlerschaft der Engel

als aus späterer Zeit zu betrachten, vgl. Apgesch. 7, 53. *οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων καὶ οὐκ ἐφυλάξατε.* Hebr. 2, 2: *Εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος κτλ.* Haben manche Ausleger unserer Galaterstelle bei *δι' ἀγγέλων* an Menschen — an Mose und Aaron — gedacht, so ist das leicht als irrig zu erweisen. Es bezeichnet das *ἐν χειρὶ μεσίτου* die Menschenhand (Mosis), in welche Gottes Gesetz gelegt worden ist, und will man auch *δι' ἀγγέλων* als von Menschen gesagt sein lassen, so würde man ja damit eine ganz bedeutungslose Tautologie, noch dazu einen und denselben Gedanken einmal pluralisch (*δι' ἀγγέλων*) und dann wieder singularisch (*ἐν χειρὶ μεσίτου*) ausgedrückt, statuiren, was man doch nicht wohl kann, und was wenigstens eine ganz sonderbare Gedankenzusammenstellung gibt. *ἐν χειρὶ*] entspricht ganz dem hebräischen בְּיַד, „durch Vermittlung“, und ist dem *διά* correlativ. Der abrahamitische Bund war von Gott ohne Engel, ja, ohne alle Vermittlung abgeschlossen, der sinaitische ist durch Vermittlung gestiftet; dort hat Gott von Angesicht zu Angesicht mit Abraham verkehrt[a]), hier aber stehen Mittelspersonen einander gegenüber, die Engel als an Gottes Statt, der *μεσίτης* dann an der Menschen Statt,

a) Dort im Haine Mamre — 1 Mos. 18, 1 ff. — sind es zwar drei Männer, mit denen Abraham verkehrt, als ihm die Verheißung bestätigt wird, und es könnte auf den ersten Blick scheinen, als wenn da doch Engel die Gottesverheißung an den Erzvater vermittelten. Wenn wir auch nicht der Meinung sind, daß die Dreizahl der Personen eine bedeutungsvolle Beziehung auf die göttliche Trinität habe, was aus dem Wechsel der Rede V. 9. 10. 13. hervorgehen soll, V. 9., wonach erst der Plural steht: וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אַיֵּה שָׂרָה, dann V. 10. וַיֹּאמֶר im Singular und weiter V. 13. sogar וַיֹּאמֶר אֵלָיו יְהוָֹה u. s. w. — denn, obwohl drei Personen, werde doch die Verhandlung als mit einer einzigen gepflogen dargestellt, — so können wir hier doch eine Betheiligung der Engel an der Ertheilung der Verheißung Gottes nicht erkennen, da ja — und das ist wohl zu beachten — in Kap. 12, 15. diese Verheißung als bereits gegeben erzählt ist, auch dort der Herr selber sie gegeben hat und an den hier berührten Stellen wiederum bestätigt. Also das ministerium der Engel ist bei dem abrahamitischen Testament, wenn wir unbefangen urtheilen und die Dinge nehmen, wie sie liegen, gewißlich ausgeschlossen.

da wir ja gesehen haben, daß unter den ἀγγέλοις Menschen nicht verstanden werden können, umgekehrt aber auch ἐν χειρὶ μεσίτου, wenn es überhaupt nicht nutzlos dastehen soll, was der Fall sein würde, wenn man es als Erklärung zu δι' ἀγγέλων fassen wollte, V. 20. aber mit Einigen als Interpolation ansähe, als nur von Menschenhand gesagt angenommen werden kann. Wenn nun Paulus von dem Gesetze sagt, vgl. Röm. 5, 20.: προςετέθη, παρειςῆλθεν, ferner ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι — ὥςτε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γεγ. εἰς Χριστόν ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν — so geht aus dem Allen klar hervor, daß dem Apostel Paulus der auf das Gesetz gegründete Bund gegenüber dem abrahamitischen, der für ihn, so zu sagen, der Anfang des Evangeliums ist, als der niedrigere und untergeordnete gilt.

Was u. A. Meyer gegen diese Auffassung bemerkt, ist durchaus nicht stichhaltig; vielmehr steht seine Ansicht dem Zusammenhang des Textes geradezu entgegen. Meyer sagt nämlich, Paulus bezwecke nicht sowohl, eine geringe Würde des Gesetzes im Vergleich mit der des Evangeliums oder der der Verheißung fühlen zu lassen, sondern gerade die Glorie des Gesetzes in der Herrlichkeit und Förmlichkeit seiner Anordnung dem Leser zu vergegenwärtigen. Denn wenn die Erwähnung der Engel ein niedrigeres Verhältniß im Vergleich mit einem höheren bemerklich machen sollte, so müßte dieses maius (Hebr. 2, 2.) ausgesprochen sein oder sich doch wenigstens mit Bestimmtheit aus dem nächsten Context (etwa durch ein hinzugesetztes μόνον u. dgl.) ergeben. Ueberhaupt seien Engelerscheinung und Engelthätigkeit immer als etwas Majestätisches und Verherrlichendes gedacht und namentlich vom Gesetze 5 Mos. 33, 2., Apgesch. 7, 53. Allein dieses maius ist ja gerade das, um was es sich hier handelt; dieses maius an das Licht zu setzen, ist des Apostels Absicht. Engelthätigkeit ist freilich etwas Majestätisches; aber es kömmt ganz darauf an, in welcher Beziehung und in welchem Verhältniß sie erwähnt wird, ob in Beziehung auf Menschliches oder auf Göttliches. Menschlichen Acten gegenüber ist sie von höherer Herr-

lichkeit; aber gegenüber Gottes Majestät ist sie immer untergeordnet — und von einem durch Gott selbst vollzogenen Acte, nämlich dem von ihm aufgerichteten Bunde, ist ja hier die Rede.

Ferner soll nach Meyer in *ἐν χειρὶ μεσίτου* kein deprimirendes Moment liegen, da auch das Evangelium *ἐν χειρὶ μεσίτου* gegeben sei; allein davon ist in der Schrift nirgends die Rede. Abgesehen davon, daß das Gesetz auf steinerne Tafeln geschrieben dem Moses eingehändigt wird, während das Evangelium nur eine Offenbarung im Geiste kennt und von einer Einhändigung in solcher Weise nicht die Rede sein kann, ist Christus wohl *μεσίτης*, aber Mittler zwischen Gott und den Menschen, insofern er unser Versöhner mit Gott ist, nicht bloße Mittelsperson wie Moses, der blos ausrichtet, was ihm übertragen ist, und was Christus bringt, geht von ihm selber aus, er selbst ist der Inhalt seines Evangeliums, vgl. Joh. 14, 6: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ κτλ.*

Wenn Meyer endlich bemerkt, gerade das, daß Paulus die Glorie des Gesetzes an das Licht stelle, verherrliche den Verheißungsbund, wie das wohl 1 Kor. 4, 8 ff. der Fall ist, wo Paulus von der Klarheit des Gesetzes aus auf die überschwängliche Klarheit des Evangeliums hinführt, so muß entgegnet werden, daß des Apostels Gedankenzug hier einen andern Ausgangs-, ja auch einen andern Zielpunkt hat als dort. In 1 Kor. 3, 8. ist dem Apostel Paulus die Klarheit des Gesetzes das Gegebene, das Anerkannte, und die Klarheit des Evangeliums das Zu-Erweisende; hier aber steht ihm die Verheißung als das Höchste, über Alles Herrliche da, vor dem alles Andere, d. i. das Gesetz, als das Niedrigere und Untergeordnete erscheint.

Wir sehen aber, der Angelpunkt der paulinischen Auseinandersetzung liegt in dem Worte *μεσίτης*, weil er dieses besonders urgirt und den darin angedeuteten Gedanken weiter fortspinnt und ausbeutet in V. 20., welcher Vers freilich von Manchen als unächt verworfen werden möchte, und in der That kann auch nur von hier aus das rechte Licht gewonnen werden.

Verständigen wir uns darum über die Deutung des μεσίτης!

Wir heben zunächst das hervor, daß eine Anzahl von Auslegern, irre geleitet durch ungehörige Bezugnahme auf Stellen wie 1 Tim. 2, 5., Hebr. 8, 6. 9, 15. 12, 24., unter μεσίτης Christum denken; so namentlich Augustinus (dessen expositio epist. ad Gal. tom. IV. opp. Basil. 1569. p. 1226.), der darin einen Beweis sieht, daß Christus das Mittleramt nur für und zu Gunsten der Menschen haben könne, daß er Mittler sei nicht zwischen Gott und Gott — denn der sei schlechthin einig — noch zwischen Gott und den Engeln — denn die guten bedürften keines Mittlers und die bösen, die aus sich selbst gefallen, die Teufel, könnten durch keines Mittlers Dazwischentreten begnadigt werden. Allein es ist nicht einzusehen, warum gerade an dieser Stelle Paulus das Alles gebracht habe; und dann ist insbesondere gar vieles auf die Engel Bezügliche in die Worte hineingetragen und die Beweisführung überhaupt ungenau. Und doch hat auch hier Augustinus viele Nachfolger gefunden, die mit größeren oder geringeren Modificationen seiner Ansicht beitraten!

Wir haben oben schon gesehen, daß der μεσίτης, weil er neben den Engeln erwähnt wird, die an Gottes Statt agiren, soll eine leere Tautologie vermieden werden, als der Menschen Repräsentant gedacht werden müsse. Μεσίτης, von μέσος abgeleitet, bedeutet so viel als ὃς ἐν μέσῳ ἐστί, ein in der Mitte Stehender, Einer aus der Mitte, und es ist somit der Substantialbegriff von μέσος. Daß hier unter dem μεσίτης Einer aus der Mitte der Menschen, also Moses, verstanden werden muß und gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. Denn wenn auch Rückert geltend macht, wegen des ἔστιν in V. 20., das einen ganz allgemeinen Satz bilde, könne an einen bestimmten Mittler nicht gedacht werden, weder an Moses, noch an Christus: so muß dagegen bemerkt werden, daß das διαταγεὶς als Participium der Vergangenheit, wie überhaupt der ganze betreffende Satz von einem geschichtlichen Acte der Vergangenheit redet, also auch an einen bestimmten μεσίτης zu denken gebietet. Es fragt sich jedoch, in welchem Sinn Moses hier als μεσίτης zu fassen, unter

welchen Paulus den Moses als einen in der Mitte Stehenden denkt.

Einmal ist nun denkbar: Moses steht zwischen Gott auf der einen Seite und den Menschen auf der andern Seite, als beide vermittelnd, als internuntius u. s. w., als Mittelsperson, und so nennt ihn u. A. auch Philo, vgl. z. B. Schöttgen, Lexicon zum neuen Testament, worüber Weiteres zu sagen überflüssig. Da ist Moses der Gesetzesempfänger Jehova's, der von Jehova verordnete Gesetzgeber an sein Volk, der mit göttlicher Autorität und Vollmacht ausgerüstete Abgesandte Jehova's, der den Menschen gegenüber den göttlichen Gebieter vertritt. Da werden Gott und Menschen als zwei mit einander verhandelnde Parteien gedacht, die einen Bund schließen, und bei der Schließung dieses Gesetzesbundes hat Moses eine vermittelnde Stellung inne, gleichsam als *πρότυπος* auf Christum, den wahren und vollkommenen *μεσίτης* zwischen Gott und den Menschen, Hebr. 9, 15: *Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστὶν, ὅπως θανάτου γενομένου κτλ.* Hebr. 12, 24: *καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ, Ἰησοῦ* — Alles Stellen, wo Gesetz und Evangelium, Moses und Christus, der alte und der neue Bund mit einander in Parallelen und in Vergleich gesetzt werden.

Hat wohl diese Betrachtungsweise hier in unserer Galaterstelle Statt? Wir müssen mit Entschiedenheit antworten: Nein! Es ist ja bereits nachgewiesen, daß hier keineswegs Gesetz und Evangelium, Moses und Christus parallelisirt werden, sondern Abraham und Christus, Verheißung und Erfüllung. Das Gesetz und seine Anordnung wird hier gar nicht als Bundesschließung hingestellt, sondern die *διαθήκη* ist aufgerichtet in Abraham und seinem Samen; das Gesetz wurde blos hinzugefügt, ist ein Eingeschobenes, ist hereingekommen nicht als ein absolut, sondern als ein relativ Nothwendiges, hat seine Bedeutung nur darin, daß es mithilft, die Verwirklichung der gegebenen Verheißungen zu sichern und zu beschleunigen. Moses steht Angesichts der Menschen in

gleichem Verhältnisse da wie die Engel gegenüber Gott; Moses ist Repräsentant der Menschen, wie die Engel Repräsentanten Gottes sind. Er heißt μεσίτης als der in der Mitte Stehende, als Einer aus ihrer Mitte (vgl. Herm. ad Iphig. Aul. p. 15. praef.: quae multa sunt, cunctis in unum colligendis), in welchem die Vielheit gleichsam in Eins zusammengefaßt ist, in welchem sie sich concentrirt. Die Vielheit der Menschen brauchte, in ihrer Gesammtheit als Partei gefaßt, dem einigen Gott gegenüber einen Vertreter: das Gesetz sollte ihnen eingehändigt werden; da sie aber als eine Vielheit nicht Jeder einzeln das Gesetz zugetheilt erhalten konnten, an das doch jeder Einzelne sich gebunden achten sollte, mußte Moses im Namen seines Volkes vor Gott treten, das Gesetz entgegenzunehmen; in ihm empfing es der Einzelne, in ihm wurden Alle zur Beobachtung desselben verpflichtet.

Darum fährt der Apostel fort: Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν] „Der μεσίτης gehört nicht einem Einzigen an", d. h. als ein in der Mitte Stehender kann er sich nicht auf Einen allein beziehen, sondern auf eine Mehrheit; denn lediglich bei einer Mehrheit kann von Mitte die Rede sein. Das ist freilich eine Behauptung, die nicht ganz Stich zu halten scheint; denn es könnte Jemand denken und sagen: „Auch bei einem in sich abgeschlossenen, als vollkommene Einheit sich darstellenden Ganzen läßt sich von einer Mitte reden." Allein es ist ja klar, daß dann doch der Begriff der Totalität dem Begriffe der Theilbarkeit oder Getheiltheit weicht, daß dem Centrum immer gewisse peripherische Punkte entsprechen müssen, daß der Begriff der Mitte, weil er den einer räumlichen Ausdehnung, des Nebeneinander der Dinge zur Voraussetzung hat, immer zugleich den einer Mehrheit oder Vielheit einschließt. Ich kann nämlich — das muß doch allseitig zugestanden werden — von der Mitte einer Linie nur sprechen, indem ich ihre Endpunkte, jeden für sich, mit einem gewissen andern Punkte in der Linie in Beziehung gesetzt denke; eben das gilt auch von der Mitte eines Kreises u. s. w.

ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστι] „Gott aber ist einig, schlechthin einig";

also gehört der μεσίτης nicht Gott an, sondern den Menschen. — Diese Fassung des μεσίτης als Repräsentanten einer Vielheit ist zwar sehr verschieden von der allgemein hergebrachten Bedeutung, nach welcher μεσίτης einen Mittler bezeichnet zwischen Gott und den Menschen, insofern nämlich hier eine Parteistellung Gottes gegenüber den Menschen statuirt und diese dann als durch den μεσίτης aufgehoben und ausgeglichen gedacht wird. Allein diese unsere Deutung ist der Ableitung und dem Begriffe des Wortes μεσίτης nach durchaus nicht sprachwidrig, wenn auch zugegeben werden muß, daß diese Bedeutung vereinzelt dasteht. Auch das kann nicht besonders auffallen, daß der neutestamentliche Sprachgebrauch, wie jeder Exeget weiß, gegenüber dem Classisch-Griechischen vielfältig ein eigenthümlicher und abweichender ist, und es bedarf für unsere Stelle eben nur der einfachen Anerkennung, daß der Apostel, streng an die Ableitung des Wortes sich haltend, diese Ausdeutung des μεσίτης vorgenommen hat und nach der Weise aller speculativen Denker hier einen für seine Beweisführung besonders zweckdienlichen Begriff formulirte, der nun als ein religionsphilosophischer, dem Paulus eigenthümlicher Kunstbegriff erscheint.

Es fragt sich nun: Kann aber auch in der That Moses als μεσίτης in diesem Sinne, als Repräsentant der Vielzahl der Menschen Gott gegenüber betrachtet werden? Vergleichen wir mit unserer Auseinandersetzung, was 5 Mos. 5, 23. 27. erzählt ist, vgl. 2 Mos. 20, 19., daß nämlich das Volk Israel ausdrücklich den Moses beauftragt, an s e i n e r, nämlich des Volkes Statt vor Gott zu treten, und Gott der Herr nimmt solche Bestellung des Moses an — so dürfen wir wohl annehmen, Paulus habe bei seiner Beweisführung gerade diesen Vorgang im Auge und Gedächtniß gehabt. Daß er aber nicht speciell genauer und mit größerer Weitläuftigkeit über dies Verhältniß sich verbreitet hat, liegt daran, daß er bei der stricten Beweisführung, die er zu liefern gedenkt darüber, das Gesetz habe gegenüber der διαθήκη mit Abraham eine mehr untergeordnete Bedeutung und Stellung, ohne die Verheißung zunichte zu machen, sondern vielmehr derselben nur

dienend, daß er, wie gesagt, bei solcher Beweisführung sich nicht in Nebenexcurse verlieren und darüber das Hauptziel vergessen will. Moses ist also *μεσίτης* lediglich der Menschen, nicht *μεσίτης* zwischen Gott und den Menschen; er hat das Gesetz empfangen für die, welche er vertrat, und auch für sich mit, wie er sich denn 5 Mos. 5, 5 ff. denen gleich achtet, denen er Gottes Gebote verkündigt.

Ich höre nun freilich einwenden: Was ist denn eigentlich mit dieser Auffassung gewonnen? Ist das auch eine Schlußfolgerung, die desto sicherer das bezweckte Resultat gewährt? Man meint, es könne V. 20. ganz weggelassen werden, und die Schlußfolgerung erleide dadurch keinen Abbruch, sie bleibe im Gegentheil ebenso vollständig und in sich gebunden wie erst; es liege eben keine logische Nothwendigkeit des in V. 20. enthaltenen Gedankens vor, vielmehr sei derselbige nur eine beiläufige Bemerkung, der man nicht geradezu mit Strenge nachconstruiren dürfe. Allein es wäre immer etwas Eigenthümliches, wenn der Apostel in einer so stricten und strengen Beweisführung, wo er Schritt vor Schritt vorwärts geht und jeden etwa möglichen Einwand hört und abfertigt, wo er jedes Moment, das dazu dient, seine Meinung zu unterstützen, gern aufnimmt, wenn Paulus bei einer solchen Beweisführung etwas gebracht hätte, was nicht sowohl seinen Beweis verstärken würde, sondern sogar abschwächen müßte, indem ja jedes Ueberflüssige, jedes zwecklos Eingeschobene selbstverständlich hemmt und hindert. Wir müssen uns aber erinnern, daß Paulus hier den Gedanken ausbeutet, gegenüber der *διαθήκη* mit Abraham habe das Gesetz eine geringere Herrlichkeit. Dort ist Verheißung, Begnadigung, Evangelium; davon ist hier im Gesetz keine Rede, sondern ein Anderes hat die Anordnung und Aufrichtung desselben herbeigeführt (vgl. V. 19. *τῶν παραβάσεων χάριν προςετέθη*): die böse Lust sollte gezügelt, die Sünde in ihren maßlosen Ausbrüchen gehemmt, die strafende Gerechtigkeit Gottes an das Licht gesetzt werden[a]). Dort

---

a) Freilich wohl gibt es auch eine und zwar, wie wir gern zugestehen, gar wohl berechtigte Betrachtung, die auch in der Aufrichtung des Ge=

stehen Abraham und Gott gleichsam unmittelbar, Person gegen Person, Auge um Auge, einander gegenüber; hier verhandeln und verkehren die für beide Parteien bestellten Vertreter mit einander — Moses und die Engel — und der, welcher als der *μεσίτης* der Menschen für dieselben und als in ihrem Namen das Gesetz empfing, ist weder auf gleiche Linie mit Abraham zu stellen, in welchem Gott seine ewig feste *διαθήκη* geschlossen, noch auch erscheint Moses Gott gegenüber vor seinen Volksgenossen und Mandanten in einem anderen Sinne bevorzugt, als daß er sie eben Gott gegenüber zu repräsentiren hat, bevorzugt vielleicht in dem Sinn, als ob er für seine Person als über das Gesetz hinausgestellt sich betrachten dürfte, als ob er für sich dasselbe nicht nöthig hätte, als ob er ihm nicht untergeordnet wäre: Moses ist eben primus inter pares, steht mitten unter und in ihnen und gehört ihnen an ganz und gar.

Die Schlußfolgerung in der ganzen Beweisführung des Apostels ist also diese:

Was hat das Gesetz für eine Bedeutung? Es kam herein als ein Provisorium, um der Uebertretungen willen, dieselben nämlich zu beschränken und die Sünde in ihrer Machtentwicklung zu hemmen, damit die Erfüllung der Gottesverheißungen an Abraham und seinem Samen nicht zu weit hinausgezogen oder — wer weiß? — durch die Uebermacht der Sünde gar vereitelt würde, welche Erfüllung dann eintrat, wann der Abrahams-Same, dem die Verheißung eigentlich galt und gegeben war, im Fleische erschiene. Und zwar ist das Gesetz angeordnet und aufgerichtet, nicht so, daß Gott und die Menschen von Angesicht zu Angesicht

setzes einen Gnadenact Gottes erkennt, insofern Gott das Verderben der Menschen in seinem wachsenden Fortschreiten aufhalten will, und insofern überhaupt Alles, was Gott den Menschen und an ihnen thut, eine Erweisung seiner Liebe und Gnade ist, auch die Strafe, mit der er den Sünder ansieht; aber Paulus wendet seine Betrachtung nach einer andern Seite hin.

und unmittelbar persönlich mit einander in Verhandlung und Verkehr traten, wie dort bei der Aufrichtung des Verheißungsbundes der Mensch Abraham Gott gegenüberstand, sondern sie verhandelten durch Mittels- und Zwischenpersonen, einerseits durch Engel als Repräsentanten Gottes, andererseits durch Moses, den μεσίτης, als Repräsentanten der Menschheit. Daß das so ist, daß nämlich der μεσίτης eben als Repräsentant der Menschen zu fassen, geht schon aus dem Begriffe des μεσίτης seiner Ableitung nach hervor, indem dieser Begriff eine Vielheit voraussetzt, daß in dieser Rücksicht der μεσίτης — Einer aus der Mitte, ein in der Mitte Stehender — nicht eine einzelne Person vertreten kann[a]), also nicht Gottes Vertreter ist, der doch ein einiger Gott ist, bei dem also schlechthin von Mitte nicht die Rede sein kann. Indem nun das Gesetz verordnet ist nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern nur durch Vertreter, ferner der μεσίτης, der Vertreter der Menschen, das Gesetz selbst mit empfangen hat als eine auch über ihn herrschende Macht, so steht das Gesetz allerdings weit unter der διαθήκη Gottes mit Abraham, ja es ist die Ertheilung des Gesetzes, der Act der Gesetzgebung als solcher und für sich betrachtet, kein Act der Begnadigung, wie es doch die Aufrichtung einer διαθήκη bei Abraham und die Ertheilung der Verheißung an ihn ist.

Wie aber, wenn nun das Gesetz mit Begnadigung überhaupt Nichts gemein hat, ist es denn gegen die Verheißungen Gottes? — Mit nichten!

So fährt der Apostel in seiner Exposition weiter fort, die nun keine besondere Schwierigkeit mehr bietet, so daß auch wir im Einverständniß mit der Mehrzahl der Exegeten rascher darüber hinweggehen können.

---

a) Freilich kann mein, eines Einzelnen Vertreter vor Jemand auch μεσίτης heißen, aber nur insofern, als ich eben Partei bin und eine andere Partei mir gegenübersteht, in welches Verhältniß der Begriff der Mehrheit hereinspielt; doch ist diese Bedeutung des Wortes als hier nicht Statt habend nach- und demgemäß abgewiesen worden, indem sonst eine genügende, dem Zusammenhange des Ganzen entsprechende Erklärung nimmermehr zu gewinnen ist.

Vers 21. ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν;] οὖν folgert aus dem ganzen bisher Gesagten und schließt es eng an V. 20. an — (gegen Meyer, der οὖν lediglich eine Folgerung aus V. 20. bringen läßt) — wiefern, ist eben auseinandergesetzt, wo wir die Erklärung zu V. 21. übergeführt haben. κατὰ heißt gegen im feindlichen Sinn, als ob das Gesetz die Verheißung Gottes abolire. εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι] bringt den Beweis zu μὴ γένοιτο] „Denn wenn das Gesetz gegeben wäre als eins, das da könnte lebendig machen.“ ζωὴ ist gesagt nicht sowohl vom Leben im Messiasreiche, wie Meyer wegen V. 18. und 22. es gefaßt haben will, sondern bedeutet das vollkommene Gottesleben, das sittliche Lebendigsein nach Austreibung und Vernichtung der Macht der Sünde, resp. des Todes, d. h. den Stand und Besitz des Heils und der Heiligung in Christo.

ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη] „so wäre, d. i. stammte, die Gerechtigkeit wahrhaftig aus dem Gesetze“, so beruhte sie auf demselbigen. Ueberflüssig erscheint der Streit über die Frage, ob hier die Argumentation des Apostels, wie Meyer behauptet, ab effectu (ζωοποιῆσαι) ad causam (ἡ δικαιοσύνη) oder, wie Rückert will, a causa(das neue sittliche Leben, wodurch das Gesetz erfüllt wird) ad effectum (die δικαιοσύνη, welche durch des Gesetzes Erfüllung erworben würde) fortschreite. Wie Sünde (ἁμαρτία) und Tod (θάνατος, der geistliche wie der leibliche) dem Apostel untrennbar sind, so liegen für ihn auch ζωὴ und δικαιοσύνη in gewissem Betracht bei und in einander, also daß eine ζωὴ ohne δικαιοσύνη gar nicht denkbar ist, und umgekehrt, wo die δικαιοσύνη ist, muß auch die ζωὴ vorhanden sein. Insofern der Tod der Sünde Sold ist, steht ja freilich derselbige zur Sünde im Verhältniß der Wirkung zur Ursache, des effectus zur causa, und so ist auch die δικαιοσύνη — bekanntlich von δίκαιος = talis, qualis esse debet, s. v. a. die Rechtbeschaffenheit — der Zustand der Seele, in der das neue sittliche Leben angebrochen ist; es ist aber das der Zustand der Seele gegenüber Gott und seinem richtenden Urtheil; insofern erst dann, wenn es zu jener Erneuerung des Geistes und

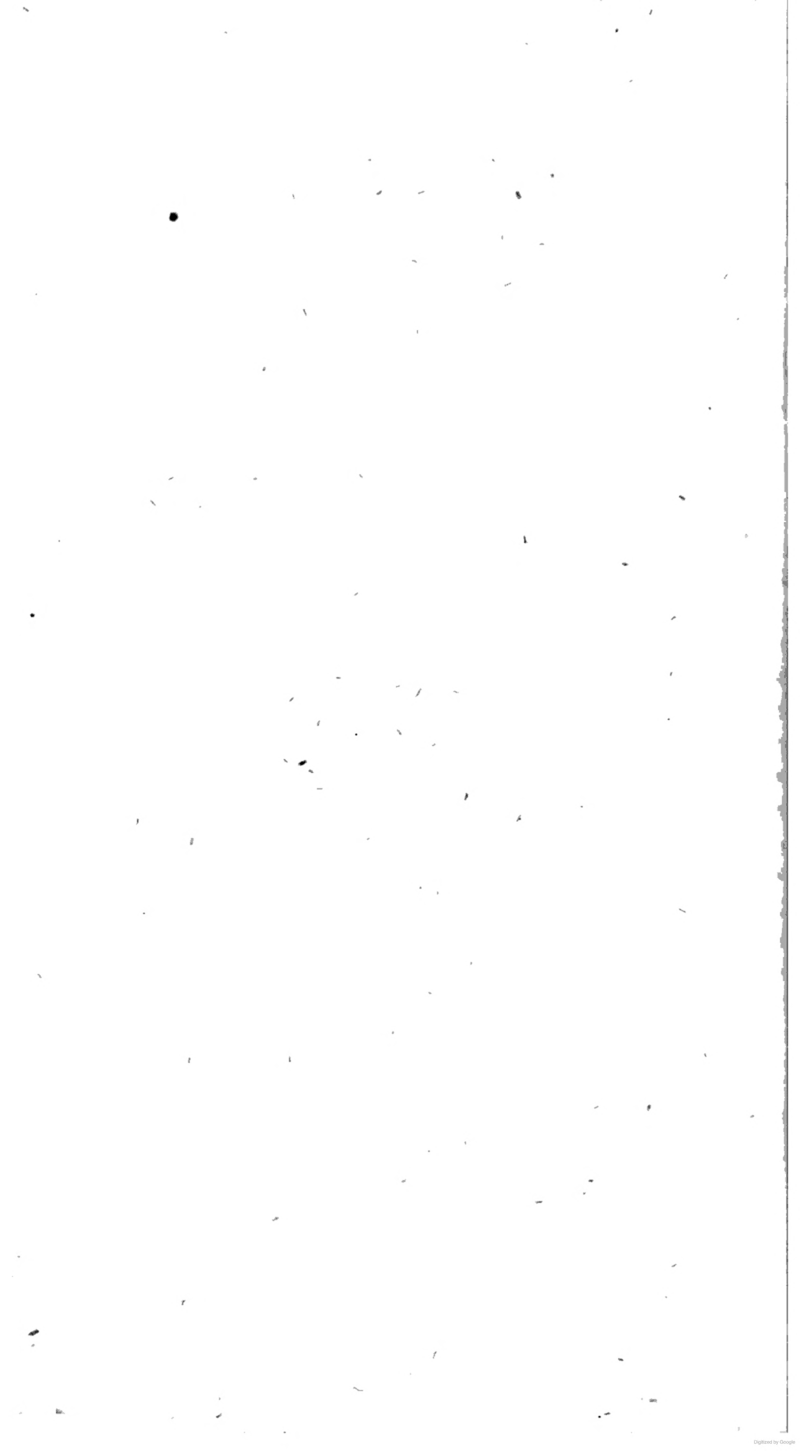
Gemüthes von Grund aus gekommen ist, Gottes Auge mit Wohlgefallen auf uns ruht, insofern wir dann erst vor ihm sind, was wir sein sollen, sind und gelten wir vor ihm als gerecht, aber in und mit der *ζωὴ* sind wir eo ipso im Besitz der *δικαιοσύνη*. Nicht als ob das mit der Lehre der Kirche von der Rechtfertigung im Widerspruch stehe, da nach dieser (paulinischen) Lehre die Rechtfertigung ein besonderer Act (*δικαίωσις*) Gottes ist, wodurch die *δικαιοσύνη* gleichsam constatirt und fest gemacht erscheint, nach unserer Interpretation aber solch ein Act ausgeschlossen wäre — wir wissen ja, daß begrifflich oft geschieden wird, was der Zeit nach zusammenfällt, und wir nimmermehr von der Schuld der Sünde loskommen und los sein können, wenn Gott uns nicht das Verdienst Christi zuspricht und von der Schuld entbindet.

Paulus aber sagt: „Weil also das Gesetz die Kraft nicht hat, Leben und Gerechtigkeit zu schaffen, so gibt es kein Mittel zur Erlangung der *δικαιοσύνη*, und die Verheißung bleibt in ihrer vollen Gültigkeit stehen."

Vers 22. *ἀλλὰ* —] Damit stellt Paulus im Gegensatz zu dem, was das Gesetz nicht sei, nun dar, was es sei. — *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑφ' ἁμαρτίαν*] Weil, was Gott gethan zu unserer Erlösung, in der Schrift niedergelegt ist und aus dieser erkannt wird, heißt es, daß die Schrift Alles — wie Meyer erklärt: alle Menschen, welche durch das Neutrum unter den Begriff der allgemeinen Kategorie gestellt würden, oder auch, was ebenso gut denkbar ist, *τὰ πάντα* gesagt für die messianische Heilsoffenbarung im Allgemeinen, für die ganze Anbahnung und Hereinführung des Gottesreiches, so daß man nicht geradezu an die Menschen zu denken nöthig hat — unter die Sünde (*ὑπό*, weil die Sünde als eine Last und Herrschaft über den Menschen gedacht wird) beschloß (der Singular ohne Artikel bedeutet die Sünde als Macht und Princip, etwas ganz Allgemeines, wodurch unsere Fassung von *πάντα* bestätigt wird), *ἵνα ἡ ἐπαγγελία* = *ἡ κληρονομία*, vgl. V. 14. 16. 18., *ἐκ πίστεως τοῖς πιστεύουσι*] ein Pleonasmus, der offenbar einer gewissen Emphase der Rede dienen soll.

Das wäre der Hauptsache nach meine Auffassung dieser anerkannt schwierigen Stelle. Es ist gewissenhaft versucht worden, in strenger Gedankenfolge mit stetigem Fortschreiten von Moment zu Moment die paulinische Ansicht zu eruiren; ob es gelungen oder wie weit es gelungen, gibt der Verfasser gerechter Beurtheilung anheim. Die fortlaufende Hinweisung auf andere Stellen paulinischer Briefe liefert den Nachweis, daß der Verfasser dem Paulus nicht fremde Gedanken untergeschoben hat. Eigenthümlich und selbstständig, wie diese Auffassung ist, da er sie nirgends hergeholt und wieder aufgefrischt hat, wird's ja wohl an Widerspruch nicht fehlen; mag man es aber wenigstens anerkennen, daß es dem Verfasser um die Wahrheit und nur um diese zu thun war!

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Ueber Galat. 5, 23.

Vom Ephorus **Bäumlein** in Maulbronn.

Wieseler in seinem Commentar des Galaterbriefs nimmt
ı den Worten κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος aus denselben
ründen wie de Wette, weil nämlich V. 22. keine Personen
enannt seien, τῶν τοιούτων als Neutrum, jedoch nicht gleich
etzterem als μείωσις, sondern in dem Sinn: „Früchte dieser Art
erdammt das Gesetz nicht." — So sehr ich darin beistimme,
aß, wenn τῶν τοιούτων Neutrum ist, der Sinn der Stelle
icht sein kann: „das Gesetz gebietet solches vielmehr", so wenig
ird man sich verhehlen können, daß der Gedanke: „Früchte
lcher Art verdammt das Gesetz nicht", entweder bedeutungslos
der sonderbar und mit dem Zusammenhang im Widerspruch ist.
s kann darüber gar kein Zweifel sein, daß nach der Anschauung
es Apostels das Gesetz dem Geiste und den Aeußerungen des
eisteslebens gegenüber keine Bedeutung und Gewalt hat. In
r Zeit des alten Bundes sollte das Gesetz herrschen und die
wegende Gewalt sein, in der Zeit des neuen Bundes der
eist. Dieß ist ja der Grundgedanke des Galaterbriefs 3, 19.
νόμος τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ
έρμα. 4, 1—4. ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου
ιεν δεδουλωμένοι· ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξα-
στειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ — ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν.
ι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ
τὰς καρδίας ἡμῶν — ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός (vgl.
öm. 8, 14. ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ
οῦ). — Wenn ferner 4, 22 ff. der Bund vom Sinai mit der

Sklavin, der neue Bund der Kindschaft mit der Freien verglichen und 5, 1. hinzugefügt wird: τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσε, oder V. 13. ὑμεῖς ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, wenn es dann V. 18. heißt: εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον, und hierauf V. 22. die Früchte des Geistes geschildert werden, wie ist da noch der Gedanke möglich: „Früchte dieser Art verdammt das Gesetz nicht"? Das Gesetz hat ja (wie auch 2 Kor. 3, 17. ausgedrückt ist) mit dem Geistesleben überhaupt nichts zu thun. — Man müßte demnach bei Festhaltung des Neutrums vielmehr erklären: „Solchen Erweisungen des Geisteslebens (gegenüber) hat das Gesetz nichts zu gebieten." Aber wie auch für einen solchen Gedanken das Masculinum angemessener schiene, so ist entschieden geltend zu machen, daß die für das Neutrum angeführten Gründe in keiner Weise haltbar sind. Wie kann man sich darauf berufen, daß V. 22. keine Personen genannt sind, daß auch V. 21. τὰ τοιαῦτα stehe? Es ist ja vielmehr durch den ganzen Abschnitt nahe gelegt, τῶν τοιούτων auf Personen zu beziehen. Nicht nur heißt es V. 18. οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον, sondern, nachdem Paulus die Werke des Fleisches aufgeführt hat, fährt er fort: προλέγω — ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. Daß nun τῶν τοιούτων als Gegensatz von οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες steht = τῶν τοιοῦτα πρασσόντων, ist, denke ich, nicht zu verkennen. So wird auch unmittelbar darauf in οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ wieder eine Klasse von Personen genannt.

Führt uns die Erwägung der Stelle an sich auf dieses Resultat, so erhält die Auffassung von τῶν τοιούτων als Masculinum eine Bestätigung aus einer, so viel ich sehen kann, bis jetzt nicht beachteten Parallele in Arist. Polit. III, 8, 2. (nach Stahr, Bekker c. 13.). Nachdem Aristoteles c. VIII, 1. davon gesprochen hat, daß, wo Einzelne (nicht zahlreich genug, um für sich einen Staat zu bilden) den Uebrigen über alle Vergleichung überlegen seien, jene nicht mit den Uebrigen zu **einem** Staate zusammengehören können, sagt er mit Beziehung auf dieselben §. 2: κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος, nach Stahr: „Für Leute der obigen Art aber gibt es kein Gesetz." — Die Ueber-

instimmung der Worte, und im Wesentlichen auch des Sinnes,
t schwerlich dem Zufall zuzuschreiben, und so dürfte auch hier-
urch die Auffassung von τῶν τοιούτων als Masculinum bestätigt
erden.

2.

Gedanken und Bemerkungen zu einigen Stellen des Neuen Testaments,

von **J. R. Linder,** Pfarrer in Baselland.

Matth. 4, 15.

Γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Ναφθαλείμ, ὁδὸν θαλάσσης έραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν.

Der Accusativ ὁδὸν ist, wie de Wette richtig bemerkt, als
ccusativus absolutus zu nehmen und bezeichnet die Richtung,
e Bewegung nach einem Orte hin, so wie auch nähere Zeit-
stimmungen auf ähnliche Weise in den Satz eingefügt werden.
ichtig ist daher auch die Uebersetzung: „von wo aus man
mmt an das Meer". Es entspricht dem hebräischen
עַד בֹּאֲ oder auch בֹּאֲכָה allein, z. B. 1 Mos. 10, 19. 30. —
aphthali lag jedoch nicht ganz am See. Nimmt man Jeru-
lem als den Standpunkt oder als den Mittelpunkt an, von wo
is man die Gegend fixirte, so macht das πέραν τοῦ Ἰορδάνου
nige Schwierigkeit. Beide Stämme, Zabulon und Naph-
ali, lagen nämlich nicht jenseits, sondern diesseits des Jordans.
s sollte also eher heißen „diesseits des Jordans". πέραν ent-
richt dem hebräischen עֵבֶר, welches trotz der Gegenrede Meyer's
s und ultra bedeutet. בְּעֵבֶר kann wohl 5 Mos. 1, 1. nur cis
rdanem bedeuten, wie auch Joh. 1, 28., da Bethabär diesseits
s Jordans gelegen war. Man vgl. ferner Matth. 14, 22.,
latth. 8, 28. und die Parallelstelle Mark. 6, 45. Ebenso
mmt πέραν auch in der Bedeutung von πρόσω, entlang, vor,
e Joh. 1, 28. 10, 40.

Einige Ausleger behalten die Bedeutung „jenseits“ bei, erklären aber so: vor Kanaans Eroberung durch Josua seien die Gegenden, die später diesseits des Jordans lagen und so genannt wurden, natürlich jenseitige geworden und dieser Name sei ihnen dann auch nach der Eroberung geblieben, sowie auch die Spanier Gallien, das ihnen diesseits der Alpen liegt, nach dem Vorgang der Römer Galliam transalpinam nannten und der Lage nach es so nennen mußten. Diese Erklärung hat jedoch wenig Wahrscheinlichkeit für sich. —

Daß Galiläa das heidnische hieß, kann schon als Grenzort von Tyrus und Sidon nicht auffallen — noch viel weniger, wenn Strabo lib. XIV. es nennt —*Γαλιλαία οἰκουμένη μικτῶν ἔκ τε Αἰγυπτίων ἐθνῶν καὶ Ἀραβίων καὶ Φοινίκων· οἱ οὗτοι γὰρ*, fügt er hinzu, *οἱ τὴν Γαλιλαίαν ἔχοντες.*

Matth. 12, 18.

— *θήσω τὸ πνεῦμα ἐπ' αὐτὸν καὶ κρίσιν ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ* — in Verbindung mit V. 20. *ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν.*

κρίσις wird ohne Zweifel richtig durch „Recht“ (de Wette) übersetzt; darunter verstehen wir das Evangelium, die evangelische Lehre (iustitiam evangelicam). In gleichem Sinne kommt das Wort V. 20. vor. — *ἕως ἂν ἐκβάλῃ*, de Wette: bis er sieghaft das Recht ausbreitet. Wir bemerken hier zur nähern Verständigung, daß uns in *κρίσις* wenigstens V. 20. der Nebenbegriff eines gerichtlichen Prozesses, einer gerichtlichen Handlung zu liegen scheint, wobei wir an ein den Juden um ihrer Herzenshärtigkeit willen angedrohtes Gericht denken. Treffend ist daher Lightfoot's Bemerkung, der das *ἕως ἐκβάλῃ* also paraphrasirt: Christum prolaturum iudicium ad victoriam, hoc est iudicem vindicem prorupturum in gentem istam Iudaeorum nequissimam, tum etiam iudicium prolaturum ad veritatem (nach dem hebräischen Texte Jes. 42. מִשְׁפָּט לֶאֱמֶת יוֹצִיא) i. e. se verum Messiam filiumque Dei coram oculis omnium asserturum et veritatem evangelii confirmaturum. In der That scheint im hebräischen Texte eine Andeutung auf Beides

enthalten zu sein. Es kommen daselbst (Jes. 42, 3. u. 4.) die zwei Ausdrücke vor (V. 3.): לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט und V. 4. בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט עַד־יָשִׂים. Den ersteren übersetzen die LXX. durch εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν, und so auch V. 18. κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει, was Matth. κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ — den andern, עַד־יָשִׂים: ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν. Matth. kürzte Beides in die Worte zusammen: ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν.

Indem nun von diesen beiden bei Jesaias vorkommenden Ausdrücken der eine sich auf die Verbreitung der Wahrheit, der wahren Lehre, der andere auf ein Strafgericht zu beziehen scheint, so sind nach unserer Ansicht beide Begriffe in den Worten des Matth. ἕως ἂν ἐκβάλῃ enthalten. Beide liegen in dem Ausdrucke „Recht". Durch die Uebersetzung de Wette's „Ausbreitung des Rechts" fällt der eine Begriff aus, was bei der andern, „Ausführung des Rechts zum Siege", nicht der Fall ist. Auch der etwas starke Ausdruck ἐκβάλῃ will uns wohl diese Beziehung deutlich machen. Castalio übersetzt richtig: ut ius perducat ad victoriam.

Matth. 19, 10.

εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου κτλ. übersetzt de Wette: „Wenn die Ursache des Mannes zum Weibe also ist" — besser wäre „das Verhältniß", conditio. αἰτία entspricht dem lateinischen causa in der Bedeutung von conditio, wenn z. B. Cicero sagt: publicanorum causa melior, oder Cic. de off. III, 27. Regulus fuit in meliore causa. Cic. de fin. IV, 20. negat Platonem, si sapiens non sit, eadem esse in causa. Es ist hiermit ein offenbarer Latinismus, wie συναίρειν λόγον, conferre sermones, τὸ ἱκανὸν λαμβάνειν und die Wörter πράκτωρ, κουστωδία.

Matth. 28, 1.

ὀψὲ δὲ σαββάτων — richtig nach de Wette: nach dem Sabbath. ὀψὲ hat in der spätern Gräcität die Bedeutung „nach Verlauf" — hier: „nach Verlauf des Sabbaths", da der erste Wochentag anbrach. Der Syrer undeutlich: ܒܪܡܫܐ ܕܝܢ ܒܫܒܬܐ — vespera autem in sabbatho lucis primae.

Aehnlich kommt ὀψὲ vor Apoll. lib. IV, 18. ὀψὲ τῶν μυστηρίων, peractis mysteriis. Demselben analog wird auch πρωΐ gebraucht: πρωΐ τῆς ἡλικίας, ante aetatem militarem. — Zu ἐπιφωσκούσῃ muß ἡμέρας supplirt werden. — Als Beleg geben wir hier eine Stelle aus Polybius IV. παρακαλέσας εὐθέως εἰς τὴν ἐπιοῦσαν ἄρτι τῆς ἡμέρας ἐπιφαινούσης προῆγεν ὡς ἐπὶ τὴν Μαντινείαν. Harduin: nocte post sabbathum desinente.

Ist diese Bedeutung des ὀψὲ erwiesen, so fällt jeder mögliche Widerspruch mit den Berichten der andern Evangelisten in diesem geschichtlichen Moment weg.

Mark. 3, 21.

καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γάρ, ὅτι ἐξέστη.

De Wette erklärt: Da die Seinen (οἱ παρ' αὐτοῦ) es gehört hatten, gingen sie hinaus, ihn zu greifen, denn sie sagten: er ist von Sinnen. Es ist dieß auch die gewöhnliche Erklärung. Castal.: quo audito ad eum capiendum profecti sunt. Man supplirt dann φρενῶν, was vollständig Eurip. Bacch. 359. vorkommt: ἐκστῆναι φρενῶν, alienatum esse animo. Wir müssen gestehen, daß uns diese Erklärung nie befriedigte, indem durchaus kein Grund denkbar ist, warum Jesus hätte von Sinnen kommen sollen. Auch der Grund, den de Wette anführt, ὅτι ἐξέστη stehe in Verbindung mit dem folgenden — δαιμόνιον ἔχει, ist nicht stichhaltig, denn die Veranlassung zu der Lästerung ἔχει δαιμόνιον ist ja deutlich angegeben in den Worten: ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. Wie kann man auch die Beziehung auf das vorhergehende ἄρτον φαγεῖν so leicht vergessen? Der Ausdruck ἐξέστη deutet eher auf eine Erschöpfung, Entkräftung des Herrn durch Anstrengung und demnach wäre er durch ἐλειποθύμησε, ἐλειποψύχησε zu erklären, wie Soph. Ai. 516. in gleichem Sinne sagt: καρδίας ἐξίσταμαι, cor refugit, oder Cicero: magnitudine timoris a se discessit. Wir finden daher in dieser Stelle den Sinn: „Die Seinen kamen, ihn festzuhalten (sustentare, prehendere auxilii ferendi causa), weil man sagte oder die Seinen sprachen: er möchte ohnmächtig werden.“ Luther

scheint dasselbe gedacht zu haben, wenn er die Worte übersetzt: die Seinen kamen, ihn zu halten; denn sie sprachen: Er wird von Sinnen kommen.

Der Syrer neigt sich der gewöhnlichen Erklärung zu: ܗܘܠܗ ܢܦܩ. — Man könnte sich die Sache auch so denken: Als die Seinen von dem Gedränge vor und in dem Hause hörten, dachten sie bei sich (oder man sagte), *ὅτι ἐξέστη*, er sei außer sich oder vor Schwäche nicht bei Sinnen, *ἐξῆλθον*, eilten herbei, *κρατῆσαι*, ihn zu halten, ihm die Anstrengung zu wehren, in der Besorgniß, er könnte schwach oder ohnmächtig werden.

Mark. 7, 31.

ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων. — De Wette: in das Gebiet der zehn Städte. Luther: mitten unter die Grenze der zehn Städte. Cast. per medios fines. Hard. inter medios fines. Unter diesen verschiedenen Interpretationen würden wir der vorletzten den Vorzug geben. Nur entsteht da eine geographische Schwierigkeit. Man begreift nicht, wie Jesus durch das Gebiet der zehn Städte (Decapolis) zum See Genesareth habe gelangen können, wenn man nicht annimmt, Decapolis sei innerhalb Galiläa's gelegen. Bochart und Andere setzen daher Decapolis innerhalb Galiläa's. Bestimmt aber wird Matth. 4, 15. Decapolis von Galiläa unterschieden. Einigen Aufschluß darüber findet man in dem alten Cellarius (orbis antiquus, tom. II. p. 92.), der ebenfalls die Erklärung „per medios fines" billigt. Weiter fügt er hinzu: Decapolis est regio trans Iordanem decem civitatum circa Hippum, Pellam et Gadaram. Diese Städte waren heidnisch, aber interiecta erant oppida et vici Iudaicae religionis, quibus a Christo et apostolis salus est adnunciata, quum *ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως*, per medios fines Decapoleos, iter fecerunt.

Mark. 9, 11 ff.

11. *Καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες· Ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον* — 12. *ὁ δὲ Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστᾷ πάντα,*

καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενωθῇ. — 13. ἀλλὰ λέγω ὑμῖν κτλ.

Hier übersetzt de Wette: Es sagen die Schriftgelehrten. In der Note fügt er hinzu: „Vielleicht verwundernd: daß die Schriftgelehrten ꝛc.“ Besser ist jedenfalls die andere Erklärung: „Warum sagen die Schriftgelehrten?“ Bisweilen steht ὅτι für διότι, διὰ τί, wie in unserm Kapitel V. 28. Auch in classischen Autoren wird es in dieser Bedeutung gefunden, wie z. B. Aristoph. Plut. 1, 1, 19. ἢν μὴ φράσῃς, ὅτι τῷδ' ἀκολουθοῦμεν, cur hunc sequamur. Auch der Syrer hat ܡܛܠ, quid? quare? Einige Codices haben wirklich τί ὅτι — wie Apgesch. 5, 9., quid est quod?

Schwieriger ist der folgende Vers. De Wette: Wie aber steht geschrieben vom Menschensohne, daß er Vieles leiden soll? Nach seiner Vermuthung würden beide Verse, 12. 13., gleichsam verschmolzen, so daß sie eigentlich also lauten würden: Ἠλίας — πάντα. 13. Ἀλλὰ λέγω ὑμῖν, ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθε καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν, καθὼς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενωθῇ. „Freilich kommt Elias zuvor und stellet Alles wieder her. V. 13. Aber ich sage euch, Elia ist gekommen und sie haben ihm gethan, was ihnen beliebte, sowie geschrieben stehet vom Menschensohne, daß er Vieles leiden und verhöhnet werden soll.“ —

So würde freilich dem Sinne nachgeholfen, doch scheint uns eine Aenderung und Versetzung zu gewagt. Das καὶ πῶς γέγραπται im 12. und das ἐπ' αὐτὸν im 13. Verse blieben als glossemata ganz weg, sind aber als Wiederholung wirklich etwas verdächtig. Daß die Worte in der Ordnung, wie sie in unserm Texte stehen, schon in den frühesten Zeiten gleich gelesen wurden, schließen wir aus der syrischen Uebersetzung, welche der griechischen Wort für Wort folgt, mit Ausnahme des καὶ πῶς, welches durch ܘܐܝܟܢܐ, sicut, wiedergegeben wird, was uns auf den Gedanken führt, daß vielleicht statt καὶ πῶς — καὶ καθὼς gelesen werden sollte — eine Lesart, die sich denn wirklich in einem Codex vorfindet und der auch Fritzsche beistimmt. Wir würden also beide Verse so interpretiren:

Elias quidem venturus est prius et instauraturus omnia, et prouti scriptum est de (ἐπὶ — עַל) filio hominis: multa ipsum et passurum et reprobatum iri, suppl. fiet vel ipse quoque patietur et reprobabitur. Verum dico vobis Eliam iam venisse et ipsum pro lubitu tractaverunt, sicuti scriptum erat de eo.

Nicht unpassend Harduin, der ἵνα πολλὰ πάθῃ auf Elias bezieht, nämlich: Elias restituturus est mores antiquos et instituta paterna, sed ita tamen, ut, quemadmodum scriptum est de primogenito hominum fore ut multa patiatur et contemnatur, sic et Eliae ipsi eveniat.

V. 13. Sed vere dico vobis, et Elias iam venit (et iam fecerunt ei, quocunque voluerunt), venit, inquam, sicut scriptum est de eo.

Daß die Worte καὶ ἐποίησαν — ἠθέλησαν parenthesirt sind, erscheint uns als wichtig, weil eigentlich von Elias im alten und von Johannes im neuen Bunde keine bestimmte Weissagung von deren Leiden und Verhöhnung gegeben war.

ἵνα ist hier nicht τελικόν, sondern εἰδικὸν zu fassen — wie Matth. 5, 29. 28, 6., 3 Joh. 4. Aehnlich kommt ὅπως vor bei Sophocl. Phil. δεῖ σ' ὅπως πατρὸς δείξῃς οἷος ἐξ οἵου 'τράφης. Hom. Il. 1. ἦ ἐθέλεις ὄφρ' αὐτὸς ἔχῃς γέρας für αὐτὸς ἔχειν γέρας.

Mark. 9, 23. τὸ εἰ δύνασαι πιστεῦσαι. —

De Wette: „Wenn du vermagst zu glauben." Andere: „Kannst du glauben?" Nach de Wette's Vermuthung sollte es heißen: Wenn du vermagst, sagst du? Glaube —. Dies war auch unser Gedanke. Statt πιστεῦσαι müßte dann aber πίστευσαι accentuirt werden als Imperat. Med. Aber gerade das macht Schwierigkeit, weil im ganzen neuen Testament πιστεύειν weder im Imperativ Med., noch im Medium überhaupt vorkommt. Zudem wäre dann noch das τὸ zu erklären. Es bleibt uns also nichts übrig als die Annahme der gewöhnlichen Erklärung: Wenn du glauben könntest, würde ich dir Hülfe leisten. — τὸ steht bisweilen pleonastisch, besonders nach λαλεῖν, συζητεῖν, wie Luk. 22, 2. 23. Andere erklären es durch τοῦτο in Verbindung mit πιστεῦσαι, wenn du dieses

glauben könntest. Auch in classischen Autoren steht zuweilen τὸ für τοῦτο, τὸν für τοῦτον — jedoch in anderen Verbindungen und nirgends im neuen Testamente. Könnte letzteres erwiesen werden, so würden wir das τοῦτο als accusat. absolutus erklären, nämlich quod ad illud, quod dicis: si potes mihi opem ferre, πιστεῦσαι, sc. δεῖ, te oportet, — πάντα γὰρ δυνατὰ —. Der Vermuthung Bornemann's (Studien und Kritiken 1843. 1. Heft, S. 123.), als sei das εἰ δύνασαι aus der Erklärung des Particips τῷ πιστεύοντι entstanden, können wir nicht beistimmen.

Mark. 14, 72.

Καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιε. —

Es könnte uns leicht der Vorwurf der Anmaßung treffen, wenn wir uns mit einer Stelle befassen, mit welcher sich gelehrte Philologen mit allem Aufwand lexikalischer Kenntnisse beschäftigt haben. Indessen gehen die Auslegungen in so verschiedene Richtungen auseinander, daß die Acten noch nicht geschlossen werden können und daher jeder Beitrag, der zur Feststellung der Bedeutung von ἐπιβαλὼν führen kann, willkommen sein muß. Wir überheben uns der Mühe, die verschiedenen Interpretationen zu widerlegen, zumal da es Fritzsche schon zur Genüge gethan haben soll, dessen Werk wir aber zu unserm Bedauern nicht zur Hand haben. Nur beiläufig bemerken wir, daß, wenn ἐπιβαλὼν die Bedeutung von anheben, anfangen zukommen soll, wohl eher ἐπιβαλλόμενος stehen müßte. Ferner kann dieses Wort in der Bedeutung von hinausstürzen nicht absolut stehen, sondern müßte entweder mit dem Dativ oder mit ἐπί τι construirt sein. Die Erklärung desselben durch addendo flevit halten wir für zu gesucht, da von einem Anfang des Weinens noch gar nicht die Rede war. Die Meisten, wie schon Wettstein, de Wette und Andere, ergänzen νοῦν; der erstere übersetzt: quum ad galli cantum attendisset, der letztere drückt sich unbestimmter aus: er bedachte sich. Bornemann (a. a. O.) faßt ähnlich, nur daß er nicht an die ἀλεκτοροφωνία denkt, sondern τῷ ῥήματι supplirt: „er nahm das Wort zu Herzen, es fiel ihm auf's Herz, und er weinte". Für diese Erklärung

spreche die Analogie von ἐπιστῆσαι, eine Bedeutung, die wir aber in der angeführten Stelle Anab. 1, 8, 15. nicht finden konnten. Zudem ist ein Unterschied zwischen ἐπιβαλὼν in dieser Bedeutung und dem vorangehenden ἐμνήσθη auch nicht recht klar.

Wir halten die Erklärung „obvelato capite" für die allein richtige und dieser Umstand gehört zu den Ausmalungen, womit Markus seine Erzählung zu veranschaulichen pflegt. Die Einwendung Bornemann's ist durchaus unstatthaft, wenn er behauptet: „Allein wenn Petrus damit die Absicht verband, vor den Umstehenden ferner verborgen bleiben zu wollen und ihren Nachforschungen sich nicht weiter auszusetzen, so muß man wenigstens bekennen, daß das Mittel, das er anwandte, nicht gut gewählt war." Die Annahme, als ob Petrus nach erkannter Sünde, die ihm (nach Bornemann's Ausdruck) schwer auf's Herz fiel, die Absicht gehabt habe, sich vor den Feinden Jesu zu verbergen, läßt sich psychologisch nicht rechtfertigen. Die Erklärung durch „verhüllen" gibt den passendsten Sinn und es kommt nur darauf an, diese Bedeutung philologisch nachzuweisen und zu begründen. Einiges Gewicht ist daneben freilich auch auf die Sitte zu legen, nach welcher die Alten in der Trauer und bei Annäherung des Todes sich zu verhüllen pflegten, wie Dorville zum Charit. p. 366. ed. Lips. ausführlich nachgewiesen hat. Zu den von ihm angeführten Stellen fügen wir noch hinzu: Jerem. 14, 3. 4., Esther 6, 12., ferner Odyss. 1, 334. 4, 59. 8, 85. 92.

Wir erinnern zuerst an die bekannte Ellipse von λευκὰ φορεῖν, πένθημα u. s. w., wovon auch ein Beispiel Joh. 20, 12. ἐν λευκοῖς καθέζετο. Im Plutarch findet sich Plut. Apophth. die vollständige Phrase: κατὰ κεφαλῆς ἔχων κάλυμμα — abgekürzt und elliptisch 1 Kor. 12, 4. κατὰ κεφαλῆς ἔχων und noch kürzer κατὰ κεφαλῆς, obvelato capite, Esther 3, 5. — ohne Ellipse des Wortes ἱμάτιον, jedoch mit ἐπιβάλλειν construirt: Eurip. Electr. v. 1221. ἐγὼ μὲν ἐπιβαλὼν φάρη κόραις ἐμαῖσιν; ferner in vita Epicuri (vit. Soli synops.): ὥστε ἀδυνατεῖν καὶ τὴν τῶν ἱματίων φέρειν ἐπιβολήν. Diese Ellipse mit der Construction von ἐπιβάλλειν wird freilich nir-

gends gefunden, jedoch wohl bei περιβάλλειν 2 Kön. 8, 15 καὶ περιέβαλεν ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, wozu wir noch hin zufügen 3 Mos. 13, 45. καὶ περὶ τὸ στόμα αὐτοῦ περιβαλλέσθω. Aus dieser Analogie läßt sich wohl auch mit Sicherheit die Bedeutung „verhüllen" für ἐπιβάλλειν herleiten, welches jedenfalls besser paßte als περιβάλλειν.

Lukas 6, 40.

κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ. — De Wette: Ein Jeglicher wird gebildet sein wie sein Lehrer" — was derselbe im Commentar noch näher erklärt durch: wird die gleichen Ueberzeugungen und Gesinnungen haben. — Andere: Ganz wird er sein wie u. s. w. Die Vulg., Syrus, Beza machen πᾶς κατηρτισμένος zum Subject: perfusus omnis erit, si sit sicut magister eius. Nach de Wette ist πᾶς Subject, κατηρτισμένος ἔσται Prädicat. — Uns scheint dem Context angemessener, statt κατηρτισμένος ἔσται für καταρτισθήσεται zu nehmen, es als Subject aufzufassen, so daß der Sinn jenem Ausspruch Christi Matth. 10, 25. ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ, ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος — analog wäre. Wir würden mit verstandenem εἰ ἔσται übersetzen: Omnis probe instructus, probe edoctus erit, ut est discipulus — oder: Omnis probe instructus (wohl unterrichtet) erit ut magister. Richtig Castal. Praeclare cum quoque agitur, si eadem est conditione, qua eius magister, d. h. der Schüler ist nicht über seinem Lehrer, κατηρτ. ἔσται, er ist, was er sein soll, wenn er wird sein wie sein Lehrer. Wäre der Sinn, den de Wette und Andere finden, der richtige, so hätte sich Lukas natürlicher uud der Sache angemessener ausgedrückt, nämlich πᾶς καταρτίζεται oder καταρτισθήσεται ὡς ὁ διδ. Auch ist sehr zu bezweifeln, ob καταρτίζεσθαι im Sinne von „gebildet werden" vorkommt, eher heißt es perficio, absolvo, absolute compono, concinne adapto, eigentlich: ein verrenktes Glied an seine Stelle setzen, wiederherstellen. Anders faßte es Harduin auf, der die Stelle also paraphrasirt: Perfectus haberi solet omnis discipulus, qui assecutus fuerit magistrum suum. Quid fiet igitur vobis, si meliores non estis quam Pharisaei et scribae, magistri vestri?

In Betreff der Luk, 7, 30. vorkommenden Worte εἰς ἑαυτοὺς bemerken wir, daß wir diese Stelle ebenfalls, wie de Wette und Andere, in dem Sinne nehmen: sie vereitelten für sich, d. h. zu ihrem Nachtheile, oder in Beziehung auf sich. Castalio: quantum in se fuit. Grotius äußert in Bezug auf den Sinn von εἰς ἑαυτοὺς „zu ihrem Nachtheile" ein großes Bedenken; indessen haben wir eine Stelle gefunden, die zu unsern Gunsten spricht, nämlich Eurip. Phoeniss. 406. ἀλλ' εἰς τὸ κέρδος παρὰ φύσιν δουλευτέον, ad lucrum praeter naturam serviendum est.

Lukas 12, 2.

οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον ἐστὶ ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται. —

Wir begreifen nicht, wie die Meisten in der Uebersetzung das δὲ übergehen konnten. Luther's Version ist daher richtig: aber es ist nichts verborgen — oder noch näher: denn. δὲ vertritt sehr oft die Stelle von γάρ, wie schon aus den Parallelstellen Matth. 10, 26. und Mark. 4, 22. hervorgeht. Diese Bedeutung ist gar nicht so ungewöhnlich, vergl. Röm. 8, 11., 1 Timoth. 3, 5., und kommt auch in classischen Autoren vor, wie Arist. Avv. 596.

εἶθ' ὅγ' Ἀπόλλων ἰατρὸς ὢν ἰάσθω·
μισθοφορεῖ δέ,

und dabei die Anmerkung des Scholiasten: δὲ ἀντὶ τοῦ γάρ. Hom. Od. ἀλλὰ σύ πέρ μοι εἰπέ· θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασι. Ebenso Eurip. Orest. 594.

Lukas 12, 15.

ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ —.

De Wette: so Jemand Ueberfluß hat, so ist doch sein Leben nicht unter seinen Gütern, d. h. er besitzt es nicht so sicher, behält es darum nicht, weil er diese hat. Wir stimmen ganz mit Bornemann überein, wenn er vor einer Verbindung des τινὶ mit περισσεύειν warnt und ein Suppliren von τὶ oder μέρος τι (wie de Wette that) verwirft, da es dem griechischen Idiom angemessener gewesen wäre, zu schreiben: οὐκ ἔστι τῶν ὑπαρχόντων. Aber das sehen wir nicht ein, warum derselbe behauptet, περισσεύειν

könne nicht mit ἐκ τ. ὑπ. verbunden werden, wie D. Käuffer gethan hat. Unser Ausdruck ist doch so ziemlich analog demjenigen, der bei Paulus Röm. 15, 13. vorkommt, nämlich περισσεύειν ἐν τῇ ἐλπίδι, wo die ἐλπὶς die Sphäre bezeichnet, worin das περισσεύειν sich bewegt, und so auch hier sind ὑπάρχ. die Gegenstände, aus welchen das περισσεύειν als Folge hervorgeht. Dieser Ausspruch bezieht sich jedenfalls mehr auf das Vorhergehende, bildet aber zugleich das Mittelglied zwischen diesem und dem Folgenden. Worin das Reichsein in Gott bestehe, sagt uns die folgende Parabel (und besonders V. 21.), die wahrscheinlich der eben erzählten Veranlassung ihre Entstehung verdankt.

Construirt man: οὐ γάρ τινι ἡ ζωή ἐστιν ἐν τῷ περισσεύειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων, so ergibt sich der Sinn sehr gut — Non est cuiquam vita — vita non in eo sita est, quod affluentia alicui sit ex iis, quae possidet, i. e. quod abundet, affluat opibus. So erklärt es der Syrer und die Meisten. Sehr richtig Luther: Niemand lebet davon, daß er viele Güter hat. —

Zu Lukas 13, 7., wo die Einen καταργεῖ im Sinne fassen von „hindern", d. h. Platz wegnehmen, Andere von „unfruchtbar machen", glauben wir zur Erhärtung der letztern Auffassung, zu der auch de Wette steht, eine Stelle aus Plutarch. Solon. cap. 23. anführen zu müssen, die also lautet: ὥρισε δὲ καὶ φυτειῶν μέτρα μάλ' ἐμπείρως, τοὺς μὲν ἄλλο τι φυτεύοντας ἐν ἀγρῷ πέντε πόδας ἀπέχειν τοῦ γείτονος κελεύσας, τοὺς δὲ συκῆν ἢ ἐλαίαν ἐννέα.

Lukas 13, 32.

τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι — am dritten Tag vollende ich (de Wette). Nach dem Commentar sind ἐπιτελῶ und τελειοῦμαι nicht futura Attica, sondern praesentia, von der zunächst bevorstehenden Sache gesetzt. Ob τελειοῦμαι als praesens medii vorkommt, möchten wir bezweifeln. Wir sehen durchaus keinen Grund, warum τελειοῦμαι hier nicht durch consummor oder consummabor (Luther: ich werde ein Ende nehmen) übersetzt werden könnte. Der Syrer hat ebenfalls ܡܫܬܡܠܐ ܐܢܐ. Uns scheint der Sinn zu sein: Nach nicht langer Zeit hat mein

Lauf (mein Wirken) ein Ende (cursus quasi consummatur), in welcher Bedeutung das Wort sich findet Philipp. 3, 12. und Joh. 5, 36. Jedoch geschieht es nicht sogleich. Noch einige Zeit werde ich im Lande umherwandeln und wirken, was ich kann, und dann nach Jerusalem ziehen, um dort zu sterben, *ὅτι οὐκ ἐνδέχεται*, u. s. w. Bis dahin also — bis zu meinem freiwilligen Hingang — wird mir Herodes kein Leid anthun können. Diesem ganz analog deuten wir auch den folgenden Vers: *πλὴν δεῖ με σήμερον πορεύεσθαι* — doch ehe ich *τελειοῦμαι*, muß ich noch im Lande umherwandeln und *ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με*, Joh. 11, 4. De Wette bemerkt, es sei dies wohl die gewöhnliche Erklärung; habe aber gegen sich die Unerweislichkeit der Bedeutung von *πορεύεσθαι*, wobei noch der Begriff von sicher und unangetastet umherwandeln hinzugedacht werden müsse. *πορεύεσθαι* aber in der Bedeutung von thätig umherwandeln, wie das hebr. הָלַךְ, ist dem hellenischen Styl so fremd nicht. Aehnliche Ausdrücke sind *πορεύεσθαι ἐν ἐντολαῖς*, Luk. 1, 6., *πορεύεσθαι κατὰ τὰς ἐπιθυμίας*, Jud. 16., *περιπατεῖτε, ἕως τὸ φῶς ἔχετε*, Joh. 12, 35., synonym mit *ἐργάζεσθαι, ἕως ἡμέρα ἐστίν*.

Lukas 18, 14.

δεδικαιωμένος ἢ ἐκεῖνος — mehr gerechtfertigt denn jener; *μᾶλλον* vor *ἢ* ist bisweilen zu suppliren, z. B. Luk. 15, 7. Aehnlich im Lateinischen, z. B. Plautus: certum est moriri (mori) (sc. potius) quam hunc pati leonem in me grassari. Terent. Andr. si quisquam est qui placere se studet bonis (sc. potius) quam plurimis. Was de Wette im Commentar über diese Stelle bemerkt, will uns nicht einleuchten. Er sagt nämlich: „Diese Vergleichung paßt hier ganz und gar nicht — denn der Pharisäer war so wenig gerechtfertigt, daß er vielmehr in seiner Selbstgerechtigkeit verstockt blieb." Nach diesen Worten wird aber der Pharisäer als gar nicht gerechtfertigt erklärt.

Kuinoel bemerkt hier richtig, es pflegten die Hebräer durch Vergleichungen einen verneinenden Gegensatz auszudrücken. Mithin wäre der Sinn: Ich sage euch: dieser (der Zöllner)

ging begnadigt in sein Haus hinab, nicht aber jener. Kuinoel führt zum Beweise seines Satzes an Gen. 38, 26., 1 Sam. 24, 18. De Wette erkennt aber diese Stellen nicht für zureichende Beweise an; eher könnte er Ps. 52, 5. dafür ansehen, nämlich אָהַבְתָּ רָע מִטּוֹב שֶׁקֶר מִדַּבֵּר צֶדֶק. Uns scheint wenigstens die Stelle 1 Sam. 24, 18. wirklich genügend; denn indem Saul zu David sprach: צַדִּיק אַתָּה מִמֶּנִּי, me es iustior, wollte er doch wirklich den Gedanken ausdrücken, er handle ungerecht, nach seiner eigenen Aeußerung: וַאֲנִי גְמַלְתִּיךָ הָרָעָה. Aehnliche Stellen finden sich viele, die Kuinoel zur Erhärtung seiner Behauptung hätte anführen können, z. B. Matth. 21, 31. *οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* — doch wohl nur in dem Sinne, daß Zöllner und Huren nicht in's Himmelreich kommen. Aehnlich Jeremias 17, 5., Psalm 118, 8., Joh. 3, 19. 12, 13., 1 Timoth. 1, 4., 2 Timoth. 3, 4. — So unpassend scheint uns diese Vergleichung durchaus nicht. Jesus erklärte den Pharisäer ebenso wenig für gerechtfertigt, als Saul sich selbst in der oben angeführten Stelle dafür erklärte.

Lukas 21, 19.

ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν, „durch euer Ausharren gewinnet, erwerbet das Heil euerer Seelen. Andere: haltet euere Seelen in Geduld. Im Commentar bemerkt de Wette, das Wort *κτᾶσθαι* heiße einfach „erwerben, gewinnen", vgl. Matth. 16, 25., was derselbe schon zu Luk. 18, 12. bemerkt und demselben Worte die Bedeutung „besitzen" abspricht, die doch öfter in classischen Autoren gefunden wird, vergl. Eurip. Orest. 804. *κτᾶσθαι ἑταίρους, μὴ τὸ συγγενὲς μόνον.* — Hier aber scheint wirklich *κτᾶσθαι* im Sinne von *εὑρίσκειν* zu stehen (Matth. 10, 39. und 16, 25.), wo Lukas es selbst durch *σώζειν, ζωογονεῖν* interpretirt. Was aber die Worte *ψυχὰς ὑμῶν* betrifft, so würde uns die Erklärung durch vos ipsos, vitam vestram, wie das hebr. נַפְשְׁכֶם besser gefallen, so viel als rettet euch, suchet zu erhalten euer Leben. Uebersetzt doch de Wette selbst Matth. 10, 39. *εὑρίσκειν ψυχὴν* durch: sein Leben erlangen. Aehnlich Ter-

tullian, dessen Worte lauten: per tolerantiam salvos facietis vosmet ipsos. Auch Castal. vestra patientia saluti vestrae consulite. So erklärt, wäre der Sinn dem Ausspruch Christi analog: „Wer da beharret bis an's Ende, der wird selig", und viel einfacher als die Interpretation Meyer's, der zu dieser Stelle sich äußert: „Der Erwerb des Messiasheils wird als Erwerb der eigenen (idealen) Persönlichkeit dargestellt, dagegen der Verlust desselben als Verlust der Persönlichkeit aufgefaßt." Tertullian hat *κτήσεσθε* gelesen, ebenso die Vulg. possidebitis animas vestras, was freilich besser passen würde, wenn diese Lesart hinlänglich geschützt wäre. Es ist in der That, um auf die Bedeutung des *κτᾶσθαι* zurückzukommen, nicht einzusehen, warum, wenn *κτᾶσθαι* die Bedeutung von *εὑρίσκειν* und dieses diejenige von *σῶσαι* hat, nicht mit gleichem Recht interpretirt werden könnte: „suchet zu erhalten", etwa wie ein älterer Erklärer meint: non negatione mei aut mala declinando neque vos ulciscendo, sed fortiter et perseveranter ferendo, oder ein anderer: Non iubeo vos stringere gladios vel convicia in hostes, sed iubeo patientes esse et constantes.

Lukas 22, 51.

ἐᾶτε ἕως τούτου — lasset mich so lange. De Wette hält diese Worte für eine Anrede an die Wache mit Ergänzung von *χρόνου* oder *πράγματος* (so Hammon, Kypke, Storr u. A.). Warum nicht, was als Antwort auf *πατάξας μαχαίρᾳ* am besten entspricht, als Anrede an die Jünger und Abmahnung von fernerer Gegenwehr? Ganz einfach nach dem Buchstaben übersetzt, lautet die Stelle: Lasset's geschehen sein bis zu diesem (nämlich was geschehen ist), oder: Lasset ab! hört auf! nicht weiter! Aehnlich der Syrer: ܣܦܩ ܥܕܡܐ ܠܗܕܐ, sufficit usque ad haec. — Auch nicht unpassend und dem Folgenden ziemlich entsprechend ist die Interpretation von L. de Dieu und Hard.: permittite, ut hucusque in me saeviant inimici mei, quousque eis concessum est, i. e. ut me apprehendant, nam plura mihi sunt patienda.

Lukas 22, 53. *ἐξουσία τοῦ σκότους*, das ist eure Stunde und die Gewalt der Finsterniß. Dieser Ueber-

setzung folgt aber im Commentar de Wette's die nähere Erläuterung: „Nur die Finsterniß gibt euch Muth, mich zu ergreifen." Allein ἐξουσία und σκότος haben wohl eine tiefere Bedeutung als Muth und Finsterniß der Nacht. De Wette bemerkt, es liege hier der Gegensatz des bei Tage, des Oeffentlichen, was er aus dem vorhergegangenen καθ' ἡμέραν schließt. Nach seiner eigenen Bemerkung bedeutet jedoch dieser Ausdruck nicht „bei Tage", sondern „täglich", und damit verschwindet auch der Gegensatz. Meyer bemerkt des Ferneren, der Parallelismus fordere diese Erklärung, aber wie oft wird nicht ὥρα im emphatischen Sinne gebraucht? Vgl. Joh. 12, 23. und 7, 6. Diese Erklärung als Antwort Jesu in einem so wichtigen und entscheidenden Augenblick kann uns nicht befriedigen. Wir stimmen mit ganzer Seele Kuinoel bei, welcher interpretirt: „hoc est tempus a Deo vobis concessum et haec est potestas improbitatis." Statt improbitatis würden wir eher tenebrarum setzen und nach Grotius das Ganze so paraphrasiren: hoc est tempus illud, quo vobis et per vos tenebris, i. e. tenebrarum principi, potestas in me conceditur ad implenda vaticinia scilicet. Wie konnte man auch die Worte Christi Matth. 26, 52. 53. und dessen Antwort: οὕτω δεῖ γενέσθαι, Matth. 26, 54., so wenig beachten? Warum de Wette da, wo er im Commentar Kuinoel's Erklärung citirt, zur Vergleichung von Matth. 26, 56. und 45. auffordert, sehen wir nicht ein. Schließlich bemerken wir noch, daß ἐξουσία hier in gleichem Sinne vorkommt, wie Apoc. 9, 3. 19., nämlich de potestate non legitima, sed permissa tantum.

Röm. 12, 20.

τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

Es existiren bekanntlich über diese Stelle zwei Haupterklärungen, von denen die eine schon zur Zeit des Hieronymus herrschend war und von Chrysostomus, Theodoret, Theophylact und Andern angenommen wurde und nach welcher der Sinn sein soll: Du wirst ihm schwere göttliche Strafe bereiten. Mit Recht wird diese Erklärung, die ein so unchristliches Motiv

zur Wohlthätigkeit enthält, verworfen als contextwidrig. Könnte man doch in der That solche Wohlthaten *δῶρα ἄδωρα* und solche Gutthätigkeit *χάριν ἄχαριν* nennen. Wir entscheiden uns für die zweite Erklärung, wonach „feurige Kohlen auf's Haupt sammeln" ein bildlicher Ausdruck des Gedankens ist: Du wirst ihm schmerzliche Scham und Reue bereiten, wobei zugleich Meyer bemerkt, daß dem Orientalen glühende Kohlen ein Bild des penetranten, anhaltenden Schmerzes sind. Etwas unbestimmter von der Versöhnung des Feindes faßt diese Worte nach dem Vorgang von Hieronymus auch Erasmus, dessen Worte lauten: mihi videtur accommodatius doctrinae Christianae, si intelligamus benefactis obruendum inimicum, quo tandem resipiscat et meritis lenitateque nostra victus ex hoste fiat amicus.

Wir bemerken zur nähern Verständigung über diesen Ausdruck Folgendes:

Wir halten denselben für eine sprüchwörtliche Redensart, die wie auch im Context von Spr. Sal. 25, 22. eine schwere, brennende Rache bezeichnen soll, gleich Einem, der vom Herde glühende Kohlen nimmt und sie auf das Haupt seines Feindes wirft, cf. Terent. Eunuch. 2, 2, 43. uro hominem und bei demselben Act. 3. Scen. 1, 47. te ut male urat. Suet. Tib. 66. urunt convicia. Analog diesem Ausdruck findet sich Psalm 141, 5. יֶהֶלְמֵנִי צַדִּיק־חֶסֶד — es schlage mich der Gerechte und das ist Barmherzigkeit — וְיוֹכִיחֵנִי שֶׁמֶן רֹאשׁ — er schelte mich und das ist Oel auf's Haupt. Vergl. damit die bildlichen Ausdrücke im Sirach 35, 1. 2. 3. Worin besteht nun die Rache, die er nimmt? Darin, daß er seinem Feinde gegenüber eine Geistesstärke beweiset, die im Stande ist, über sein eigenes Herz Herr zu werden und das Böse mit Gutem zu überwinden, wozu denn auch das Folgende trefflich paßt. Quippe minuti semper et infirmi est animi exiguique voluptas ultio, sagt schon Iuvenal. Satir. 13. Eine solche Rache hat David an Saul genommen, so daß dieser äußerte 1 Sam. 24, 18:

כִּי אַתָּה גְּמַלְתַּנִי הַטּוֹבָה וַאֲנִי
גְּמַלְתִּיךָ הָרָעָה — צַדִּיק אַתָּה מִמֶּנִּי .

1 Korinth. 11, 28.

δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτὸν καὶ οὕτως κτλ.

Sowohl Meyer als de Wette übersetzen *δοκιμάζειν* durch prüfen und erklären die Bedeutung des Worts „sich bewähren, sich tüchtig machen" geradezu für falsch, welche Behauptung wir nicht gelten lassen können. — Der Apostel tadelt nicht nur etwa geringe und unbedeutende Versäumnisse an den Korinthern, sondern eine offenbare Geringschätzung des heiligen Mahles (daher die ernsten Worte 11, 17. u. 30.), der nur durch eine aufrichtige Besserung, nicht bloß Prüfung, zu begegnen war. Was soll dann *οὕτως* bedeuten, anders als die Beschaffenheit des Herzens, in welcher der Communicant zum Tische des Herrn treten soll? Und gerade das macht die Uebersetzung: „der Mensch prüfe sich selbst und alsdann" u. s. w. etwas hart, weil das Wichtigste dabei zu suppliren ist. Ist doch die Selbstprüfung nur erst das Mittel, durch welches wir zur Erkenntniß unserer Würdigkeit oder Unwürdigkeit gelangen. Es scheint der Context unabweislich die Bedeutung sich für bewährt halten zu fordern, und wenn Meyer bemerkt, daß es für Leser, welche nicht auf Spitzfindigkeit ausgehen, sich von selbst verstehe, daß der Fall, wenn das Resultat der Prüfung auf Unwürdigkeit lautet, nicht mit eingeschlossen ist, so halten wir dafür, daß, wo die Bedeutung eines Wortes erweislich ist, eine wortgetreue Uebersetzung zu ihrer Aufnahme in den Text verpflichtet ist. Und dies ist nach unserer Ansicht in dieser Stelle der Fall, so daß wir zu keinen Ergänzungen die Zuflucht nehmen müssen. Nämlich *δοκιμάζειν* hat allerdings eine doppelte Bedeutung; wird es von *δοκιμή* abgeleitet, so heißt es prüfen, erforschen, obwohl auch *δοκιμή* Röm. 5, 4. sogar im Sinne von Bewährung vorkommt — abgeleitet hingegen von *δόκιμος*, probus, probatus, bedeutet es bewähren, probum iudicare, declarare. Aehnliche Ableitungen sind *ἅγιος* von *ἁγιάζειν*, *ἕτοιμος* von *ἑτοιμάζειν*. Beweisstellen für diese letztere Bedeutung sind Röm. 14, 22. *μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει*, in dem, was er billigt, Meyer — in dem, was er für recht hält, de Wette. Ferner

Röm. 1, 27., οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, wo de Wette unbedenklich δοκιμάζειν durch „für erprobt, würdig halten“ erklärt (daher ἀδόκιμος, verwerflich). Beza: ils n'ont pas trouvé bon. Die gleiche Bedeutung erweist sich aus 1 Kor. 16, 3. οὓς ἂν δοκιμάσητε δι' ἐπιστολῶν, τούτους πέμψω, ebenso aus Gal. 6, 4. τὸ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον, wo Beza richtig interpretirt: Opus autem suum probatum reddat unusquisque et tum in semet ipso solo gloriationem habebit. Schließlich scheint δοκιμάζειν an unserer Stelle ganz dem Ausdruck σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστῆσαι τῷ θεῷ 2 Timoth. 2, 15. zu entsprechen, so daß δοκιμαζέτω soviel wäre als ἑαυτὸν δόκιμον παραστησάτω ἄνθρωπος — d. h. Jeder mache sich tüchtig zum würdigen Genuß des heiligen Mahles und also, in diesem Stande der Tüchtigkeit, esse er von dem Brote und trinke aus dem Kelche.

1 Korinth. 15, 29.

Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται; τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ τῶν νεκρῶν;

Es ist wohl überflüssig, die verschiedenen Erklärungen, die über diese Stelle existiren, anzuführen; wir beschränken uns auf die bekanntesten. De Wette übersetzt ὑπὲρ τῶν νεκρῶν durch „anstatt der Todten“ und sagt weiter: „Der einzig mögliche Wortsinn führt auf die Erklärung, daß der Apostel den späterhin noch bei den Cerinthianern und Marcioniten üblichen Gebrauch voraussetzt, vermöge dessen sich Christen für Solche, die ungetauft gestorben waren (der Artikel bezeichnet die betreffenden Todten) taufen ließen, um sie dadurch der Auferstehung und des ewigen Lebens theilhaftig zu machen. Es ist ein argumentum ad hominem — eine Berufung auf den herrschenden Glauben.“ Meyer glaubt, Paulus argumentire hier ex concesso, wobei er das Verhältniß zur Wahrheit noch ganz unangetastet lasse. Es ist uns unbegreiflich, wie der Apostel einen argen Mißbrauch der Taufe, der mit seiner Lehre vom Glauben in schneidendem Widerspruche stand, als Argument

zur Erweisung eines so wichtigen Dogma's, wie der Auferstehung, hätte vorführen können. Auch ist es gar nicht wahrscheinlich, daß dieser Mißbrauch in der neu gegründeten Gemeinde zu Korinth in Kurzem so tiefe Wurzeln fassen konnte, daß der Apostel sich darauf als auf einen herrschenden Glauben hätte berufen können. Nicht viel glücklicher ist unserer Ansicht nach die Erklärung dieser Stelle von der Taufe der clinicorum oder Olshausen's Interpretation: „zum Besten der Todten", in dem Sinne, daß die Taufe insofern zum Besten der Todten geschehe, als eine gewisse Zahl, ein *πλήρωμα*, der Gläubigen erforderlich sei, die erst vollzählig werden muß, ehe die Parusie und die Auferstehung erfolgen kann. Dies erinnert uns an die Bemerkung Wolf's (Cur. p. 16.): quam sit periculosum et dubii plenum propiora negligere et remotiora venari. —

Sehen wir die Worte genauer an, so lassen wir dem Ausdruck *ὑπὲρ νεκρῶν* die Bedeutung von „zum Besten, zum Vortheil der Todten". Die *βαπτιζόμενοι* selbst sind Solche, die als Bekenner Christi die Taufe empfangen haben und demgemäß mancherlei Verfolgungen preisgegeben waren. Sich nun taufen lassen und dabei täglicher Lebensgefahr ausgesetzt sein, um ohne Hoffnung der Auferstehung im Tode zu bleiben — das ist es, was der Apostel als thöricht bezeichnet, und woran er die Hoffnung der Auferstehung nachweist. Was soll das *βαπτίζεσθαι* für einen Segen bringen, wenn es nur *ὑπὲρ νεκρῶν* geschieht, d. h. für Solche, die todt bleiben werden? Wir halten *βαπτιζόμ.* und *νεκροὶ* für die gleichen Personen, die jedoch in ihrem entgegengesetzten Zustande als lebende Getaufte und todte (*τῶν* markirt diesen Unterschied genau) bezeichnet werden. Es erinnert uns dieser Ausdruck an jenen bekannten Ausspruch: „Die Syrakusaner essen, als ob sie jeden Augenblick sterben, und bauen, als ob sie ewig leben würden." Diese Redefigur ist bei unserm Apostel gar nicht so ungewöhnlich, als man gemeinhin annimmt. So lesen wir V. 44. von einem *σῶμα ψυχικὸν* und *πνευματικόν*, es ist ein und derselbe Leib, nur in seinem verschiedenen Zustande; ferner Röm. 7, 17., wo er sagt: *οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.* So unterscheidet derselbe *τὸν*

ἔσω καὶ τὸν ἔξω ἄνθρωπον. Luther appellirte a papa male informato ad melius informandum. Ganz entsprechend ist dem Ausdruck in unserer Stelle, wenn Isokrates einem Jüngling, der Arbeit und Thätigkeit liebte, zurief: Κάλλιστον ὄψον τῷ γήρατι ἀρτύεις, d. h. τῷ γέροντι, und Seneca sagt von denen, die nach hoher, jedoch vergänglicher Ehre streben: laborant in titulum sepulcri. Dahin gehören noch die Sprüchwörter: νεκρῷ μύθους λέγειν, νεκρὸν ἰατρεύειν, die auch uns nicht fremd sind.

Der Sinn unserer Stelle wäre hiermit ganz einfach der: Wie thöricht handeln diejenigen, die sich taufen lassen, wenn die Todten nicht auferstehen! — es ist eine Taufe ὑπὲρ νεκρῶν, die davon keinen Vortheil haben, weil sie im Tode bleiben. Die Römer würden sagen: in gratiam cinerum — id cinerem et manes credis curare sepultos? Es ist ein Argument des Apostels, das sich nicht bloß auf einzelne Getaufte, sondern auf alle bezieht, sofern keine Auferstehung der Todten ist.

Wie stellt sich nun diese Erklärung zum Vorhergehenden? Derselbe Gedanke, wie hier, ist schon in V. 19. enthalten. Die Erhabenheit des Gegenstandes veranlaßt den Apostel zu einer Digression, in der er sich über die Vollendung des Gottesreichs ausspricht, und welche mit dem Glauben an die Auferstehung in engem Zusammenhang steht. V. 29., in welchem freilich ἐπεὶ nicht unmittelbar an das Vorhergehende anschließt, nimmt er die Beweisführung wieder auf, und zwar in kräftigerer Weise, nämlich: Nun, was werden die thun — wie thöricht handeln die, welche sich taufen lassen, ohne als Todte einen Vortheil davon zu haben! Es ist eine Wiederholung, die durchaus nichts Störendes hat, sondern gerade die Beweisführung noch kräftiger hervortreten läßt, zumal da seine Seele noch voll ist der erhabenen Gedanken, die er so eben ausgesprochen hat. Aehnliches kommt in den Briefen des Apostels hie und da vor.

Wie paßt ferner diese Erklärung zu den folgenden Versen? Nach unserm Bedünken fügt er, um die Thorheit derer, welche sich ohne Hoffnung der Auferstehung taufen lassen, in grellerm Lichte erscheinen zu lassen, noch einen Grund bei. Es scheint

uns nämlich der Gedanke darin enthalten zu sein: Wenn auch wirklich die Taufe uns für dieses Leben einen Segen bringen würde, so ist dasselbe doch so unsicher, daß wir keinen Tag sicher darauf zählen können, wobei der Apostel sich selbst als Beispiel anführt. Entweder muß man nun dem Glauben an die Auferstehung und an ein damit verbundenes ewiges Leben huldigen, oder wofern die Todten nicht auferstehen, ist unsere Taufe eine Thorheit, da sie nur *ὑπὲρ νεκρῶν* geschieht. — Ausdrücklich gebraucht der Apostel nicht das Wort *ὑπὲρ τῶν τεθνηκότων*, sondern *νεκρῶν*, um damit einen dauernden Zustand zu bezeichnen, wobei die Zeit nicht in Betracht kommt.

Hebr. 12, 15.

ἐπισκοποῦντες, μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ, καὶ διὰ ταύτης μιανθῶσι πολλοί.

Es ist durchaus kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Erklärung abzugehen und mit de Wette das *ὑστερῶν* mit *ἐνοχλῇ* zu verbinden, so daß das Subject mit *μή τις ῥίζα* wieder aufgenommen würde, — muß doch auch im Folgenden *ἤ πόρνος ἢ βέβηλος* — *ᾖ* ergänzt werden. Wir nehmen *μή τις ὑστερῶν* als einen für sich bestehenden Satz, der durch das Folgende, wie wir bald sehen werden, näher bestimmt wird, und verstehen es, im Gegensatz von *διώκετε*, vom Nachlassen in der Heiligung. Die Participialform möchte wohl gewählt sein, theils um sie den folgenden Adjectiven *πόρνος* und *βέβηλος* anzupassen, theils um einen dauernden Zustand zu bezeichnen, so sehr sich gegen Letzteres de Wette erhebt. In ähnlichem Sinne, wie hier, kommt *ὑστερεῖν* vor Kap. 4, 1. *μή τις δοκῇ ὑστερηκέναι*, hier jedoch ohne *ἀπό*, an unserer Stelle mit *ἀπό*, wodurch, wie Lünemann richtig bemerkt, die eigene Verschuldung hervorgehoben wird, während jene Worte eher zu übersetzen sind: „damit nicht Einer wähne, er sei versäumt worden und zurückgeblieben“, und auf einen argen Selbstbetrug hindeuten. Das *δοκῇ* in diesem Sinne und nicht in der Bedeutung des lateinischen videatur ist um so mehr festzuhalten, da ja kurz vorher Kap. 3, 13. von

einer ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας die Rede ist. — Nach Anführung der Männer des alten Bundes, die trotz aller Widerwärtigkeiten, die ihnen bereitet wurden, treu im Glauben beharrten und das Heil erlangten, und zuletzt von Christo, der den Kreuzestod erduldete und der Schande nicht achtete, dann aber sich gesetzt hat zur Rechten des Gottesthrones, spricht der Apostel nun in unserm Kapitel vom Ernste in der Heiligung, ohne welche Keiner den Herrn sehen wird, und mahnt zur Vorsicht, daß nicht etwa Einer (durch eigene Schuld) der Gnade Gottes verlustig gehe, wie Esau, der durch seine unheilige Gesinnung um den Segen kam, den er beerben sollte. Die bittere Quelle, aus welcher das ὑστερεῖν stammt, wird uns näher angegeben durch die ῥίζα πικρίας, unter welcher man gewöhnlich einen Menschen versteht, der den Samen des Unglaubens ausstreut. Diese von den Meisten angenommene Erklärung erscheint uns aus dem einfachen Grunde als durchaus ungenügend, weil hier offenbar eine Wurzel gemeint ist, die im Herzen aufsproßt und den Ernst in der Heiligung schwächt.

Die ganze Stelle bezieht sich übrigens auf 5 Mos. 29, 19., aus welcher die unserige erklärt werden muß. Dort heißt es wörtlich: Und es geschehe, wenn er höret die Worte dieses Fluchs, er sich segne in seinem Herzen, sprechend: Es wird mir wohl sein (es wird mir so übel nicht gehen), wenn ich wandle in der Verstocktheit meines Herzens

לְמַעַן סְפוֹת הָרָוָה אֶת־הַצְּמֵאָה

Die gewöhnliche Uebersetzung dieser Worte lautet: „damit das Getränkte mit dem Durstigen verzehret werde". Allein dieser Sinn stört unserer Ansicht nach den ganzen Parallelismus, insofern die Strafe in den folgenden Versen und zwar gradatim ausgesprochen wird. Nehmen wir למען in seiner gewöhnlichen Bedeutung, „so daß", als eine nicht beabsichtigte Folge (vgl. Amos 2, 7., Jerem. 7, 10.), und סְפוֹת als Infinitiv von יָסַף (סָפָה), wozu auch Gesenius seine Zustimmung gibt (vgl. dazu סְפוּ als Imperativ Jes. 29, 1., Jer. 7, 21.), so ergibt sich der Sinn: so daß sie zum Durste die Trunkenheit fügen — zur Trunkenheit fortschreiten —

als sprüchwörtliche Redensart für: alle Schranken durchbrechen, kein Maaß und Ziel kennen. Dahin muß jenes „sich segnen im Herzen“ nothwendig führen. Das ist unserer Ansicht nach die *ῥίζα πικρίας*, die Gift und Wermuth trägt — eine *ἀπιστία* und *ἀπείθεια* zugleich und hiermit dasselbe, was den Esau zur Dahingabe seines Erstgeburtsrechtes vermochte. Aus ihr sproßt die unheilige Gesinnung, die Gottesverachtung (*βέβηλος*), die *πορνεία*, die wir hier lieber im alttestamentlichen Sinne auffassen möchten. Sie ist der gefährlichste Feind, der die Fortschritte in der Heiligung und einem ihr entsprechenden Glaubensleben aufhält — eine Mutter aller Laster. — Der Ausdruck *ἐνοχλῇ* ist daher als ganz besonders treffend gewählt und kommt seiner ursprünglichen Bedeutung: einen Wettkämpfer in seinem Laufe aufhalten und belästigen, am nächsten. Daß übrigens dieses Gift mit seinen Früchten ansteckend wirkt und ganze Gemeinden zerrüttet, brauchen wir kaum zu bemerken.

3.

Zur Kritik der Epistola ad Diognetum.

Von Director **K. Scheibe** in Dresden.

Dieses in so mancher Beziehung werthvolle Denkmal des christlichen Alterthums ist neuerdings besonders herausgegeben worden von Max Krenkel, Leipzig bei Hartung, 1860. Es sind jedoch in dieser Ausgabe noch manche Fehler stehen geblieben, zu deren Verbesserung wir hier einige Beiträge liefern wollen. Gleich zu Anfange heißt es:

Ἐπειδὴ ὁρῶ, κράτιστε Διόγνητε, ὑπερεσπουδακότα σε τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν καὶ πάνυ σαφῶς καὶ ἐπιμελῶς πυνθανόμενον περὶ αὐτῶν, τίνι τε θεῷ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτόν τε κόσμον ὑπερορῶσι πάντες καὶ θανάτου καταφρονοῦσι —, ἀποδέχομαί γε τῆς προθυμίας σε ταύτης καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ — αἰτοῦμαι δοθῆναι ἐμοὶ μὲν εἰπεῖν οὕτως ὡς

μάλιστα ἂν ἀκοῦσαί σε βελτίω γενέσθαι, σοί τε οὕτως ἀκοῦσαι ὡς μὴ λυπηθῆναι τὸν εἰπόντα. So die Handschriften. Daß *αὐτόν τε κόσμον* nicht zu billigen ist, liegt auf der Hand und hat auch Herr Krenkel eingesehen, welcher das *τε* versetzte und *αὐτὸν κόσμον τε* schreibt, indem er *αὐτὸν* mit Recht von *θρησκεύοντες* abhängen läßt und auf *θεῷ* bezieht. Der handschriftlichen Lesart aber näher liegt *αὐτόν, τόν τε κόσμον*, wodurch zugleich der zu *κόσμον* nothwendige Artikel gewonnen wird. Weiterhin ist die Partikel *γὲ* nach *ἀποδέχομαι* ohne Bedeutung und muß in *τὲ* verwandelt werden, welches dem *καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ — αἰτοῦμαι* entspricht: „et laudo te ob tuum studium et a deo precor". Die Worte *ὡς μάλιστα ἂν ἀκοῦσαί σε βελτίω γενέσθαι* sind, wie der Gegensatz *ὡς μὴ λυπηθῆναι τὸν εἰπόντα* lehrt, so zu schreiben: *ὡς μάλιστα ἂν τὸν ἀκούσαντα βελτίω γενέσθαι*, eine Verbesserung, welche schon Otto gefunden und Krenkel aufgenommen hat, nur daß beide *ἂν* weglassen, welches, mit *γενέσθαι* verbunden, nothwendig ist, um die Zukunft zu bezeichnen. Endlich ist offenbar *σοὶ δὲ* das Richtige, wie schon Stephanus gesehen hat, da *ἐμοὶ μὲν* vorhergeht.

p. 8. ed. Krenkel. *Οὐ τὰ νῦν ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης ὄντα σκεύη γένοιτ' ἄν, εἰ τύχοι τῶν αὐτῶν τεχνιτῶν, ὅμοια τοιούτοις; Οὐ ταῦτα πάλιν, τὰ νῦν ὑφ' ὑμῶν προσκυνούμενα, δύναιτ' ἂν ὑπὸ ἀνθρώπων σκεύη ὅμοια γενέσθαι τοῖς λοιποῖς;* Es muß heißen: *Οὐ ταὐτὰ πάλιν*, „Nonne eadem rursus". Vgl. Cobet. Nov. Lectt. p. 604.

p. 10. *Ἰουδαῖοι τοίνυν, εἰ μὲν ἀπέχονται ταύτης τῆς προειρημένης λατρείας καὶ εἰς θεὸν ἕνα καὶ τῶν πάντων δεσπότην εὐσεβεῖν . . . . ., ἀξίως φρονοῦσιν.* So Krenkel. Die Codices aber haben: *καὶ εἰς θεὸν ἕνα τῶν πάντων σέβειν καὶ δεσπότην ἀξιοῦσι φρονεῖν.* Also vielleicht: *καὶ εἰ θεὸν ἕνα τῶν πάντων σέβεσθαι δεσπότην ἀξιοῦσι, φρονοῦσιν* (prudentes sunt).

p. 12. *Ἃ γὰρ τοῖς ἀναισθήτοις καὶ κωφοῖς προσφέροντες οἱ Ἕλληνες ἀφροσύνης δεῖγμα παρέχουσι, ταῦθ' οὗτοι καθάπερ προσδεομένῳ τῷ θεῷ λογιζόμενοι παρέχειν μωρίαν εἰκὸς μᾶλλον ἡγοῖντ' ἄν, οὐ θεοσέβειαν.* Für das verdorbene *εἰκὸς* ist *εἰκότως* (mit Recht) oder *εἶναι* zu lesen.

p. 14. *Τὸ δὲ παρεδρεύοντας αὐτοὺς ἄστροις καὶ σελήνῃ τὴν παρατήρησιν τῶν μηνῶν καὶ τῶν ἡμερῶν ποιεῖσθαι — τίς ἂν θεοσεβείας καὶ οὐκ ἀφροσύνης πολὺ πλέον ἡγήσεται τὸ δεῖγμα;* Der Artikel vor *δεῖγμα*, welches prädicativ steht, ist überflüssig; daher zu verbessern *πλέον ἡγήσαιτο δεῖγμα.*

p. 19. 20. *Οὐ γὰρ ἐπίγειον — εὕρημα τοῦτ' αὐτοῖς παρεδόθη, οὐδὲ θνητὴν ἐπίνοιαν φυλάσσειν οὕτως ἀξιοῦσιν ἐπιμελῶς, οὐδὲ ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων πεπίστευνται· ἀλλ' αὐτὸς ἀληθῶς ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος θεὸς αὐτὸς ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν.* Der Verfasser des Briefes schrieb: *ἀλλ' αὐτὸς ὁ ἀληθῶς παντοκράτωρ — καὶ ἀόρατος θεὸς αὐτοῖς ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν — ἐνίδρυσε.*

p. 26. *Ταύτην καὶ σὺ τὴν πίστιν ἐὰν ποθήσῃς, καὶ λάβῃς πρῶτον μὲν ἐπίγνωσιν πατρός.* Krenkel ist der Meinung, daß nach *πατρός* der Nachsatz ausgefallen ist. Wenn man aber *κἂν λάβοις* verbessert, so gewinnt man schon hier den Nachsatz, welcher auch dem Inhalt des Folgenden entspricht.

p. 28. *ὅταν τὸ ἀληθῶς ἐν οὐρανῷ ζῆν ἐπιγνώσῃ.* Vielmehr *ἐπιγνῷς*. Vgl. den Schluß des Briefes: *ὅταν ἐκεῖνο τὸ πῦρ ἐπιγνῷς.*

Einige Bemerkungen zur Frage über Traducianismus oder Creatianismus.

Von General **von Rudloff** in Niesky.

Die unter der obigen Formel bekannte Frage:
ob bei der Erzeugung eines Kindes dessen gesammte Individualität (Geist, Seele und Leib) durch den Zeugungsact der Eltern hervorgebracht wird (Traducianismus), oder ob dieß nur in Hinsicht des Leibes und der Seele der Fall sei, der Geist des Kindes aber durch einen jedesmal

hinzutretenden göttlichen Schöpfungsact entstehe (Creatianismus),

hat bekanntlich schon seit der Zeit der Kirchenväter die speculative Theologie vielfach beschäftigt, ohne bis jetzt zu einem definitiven Abschlusse gelangt zu sein. Sie gehört keineswegs zu den müßigen Fragen, zu denen, vor welchen der Apostel 2 Tim. 2, 3. warnt; vielmehr stehen mit ihr manche, mehr oder minder wichtige, Wahrheiten in unmittelbarer Verbindung, die theils auf die Eigenthümlichkeit des menschlichen Wesensbestandes, theils auf die Betheiligung der göttlichen Weltregierung bei der geschichtlichen Entwickelung des Menschengeschlechts, sowie der göttlichen Vorsehung, in Hinsicht der einzelnen menschlichen Individuen, sich beziehen.

Bevor wir jener Frage näher treten, glauben wir in Hinsicht auf das Geschichtliche derselben einige Bemerkungen voranschicken zu müssen.

Die Ansicht, daß das menschliche Geisteswesen kein Product der elterlichen Zeugung sei, datirt schon aus der vorchristlichen Zeit. Nicht nur in den religiösen Anschauungen mancher, besonders orientalischer Völker, sondern auch in den Systemen mehrerer Philosophen des Alterthumes (namentlich Plato's und seines Schülers Aristoteles) findet sich die, häufig mit der Vorstellung von einer Seelenwanderung verbundene, Annahme einer Präexistenz aller Menschenseelen vor ihrem Eintritte in das Erdenleben. Bei Plato insonderheit gehört diese Ansicht zu den Grundanschauungen seiner Lehre von der menschlichen Erkenntniß, denn nach ihm ist das vernünftige Erkennen des Menschen eine Wiedererinnerung dessen, was seine Seele in einem früheren Leben erkannt und erfahren hat, in welchem sie das wahre Sein der Dinge erschauete.

Auch in der älteren christlichen Kirche kommen ähnliche, wahrscheinlich durch die platonische oder die aristotelische Philosophie veranlaßte, mit andern abenteuerlichen Anschauungen verbundene Vorstellungen zu Tage. Origenes namentlich lehrt, daß Gott zuerst nur Geister erschaffen, alle auf einmal und alle einander vollkommen gleich. Ein Theil dieser Geister sündigte;

diese wurden aus ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott verstoßen, gingen ihrer Gleichheit verlustig und wurden, je nach dem Grade ihrer Schuld, zu Menschenseelen oder zu Dämonen. Die Menschenseelen werden auf die Erde gesendet und mit Leibern bekleidet; die Erde ist zu ihrer Läuterung erschaffen worden, nach welcher die Seelen in ihren primitiven reinen Zustand zurückkehren. Nach langem Streite, der Jahrhunderte hindurch geführt wurde, verdammte die Kirche in dem fünften ökumenischen oder zweiten konstantinopolitanischen Concil die Lehre des Origenes und verwarf die Annahme einer Präexistenz der Seele als schriftwidrig [a]).

Dagegen ward der eigentliche Creatianismus, also die Lehre, daß durch die elterliche Zeugung nur der Leib und die Seele des Kindes entstehe, der Geist desselben aber ihm durch einen jedesmaligen besondern Schöpfungsact Gottes zu Theil werde, von den mehrsten Kirchenvätern angenommen [b]), bis auf Augustinus, der, da er die substantielle Verschiedenheit von Geist und Seele nicht anerkannte, zu jener Lehre sich nicht bekennen konnte. In späterer Zeit ward jedoch der Creatianismus in der Kirche zu einem Dogma, und der Traducianismus als Irrlehre verworfen, was auch gegenwärtig bei den mehrsten Theologen der römisch-katholischen Kirche der Fall ist [c]), wogegen die protestantischen neuerer und neuester Zeit, wie wir weiterhin sehen werden, soweit sie nicht entweder für den Creatianismus oder für den Traducianismus sich erklären, mehr oder minder schwankend sich darüber äußern.

Wir wollen über jene Controversfrage jetzt zunächst diejenigen beiden Forscher vernehmen, deren den Menschen und

---

a) Neander, Kirchengeschichte, I. S. 1055 ff.

b) Tertullian machte jedoch davon eine Ausnahme, indem er in seiner Schrift de anima cap. 19. zunächst die Ansicht aussprach, daß durch die Zeugung der Eltern der Mensch nach Geist, Seele und Leib entstehe, vermöge einer der Menschennatur immanenten, von Gott ihr uranfänglich verliehenen, secundären Schöpferkraft.

c) Namentlich auch bei denen der günther'schen Schule, welche außer dem Geiste eine zur Körpersubstanz gehörende, von ihr sogenannte „Naturseele" annimmt (Evang. Kirchenzeitung 1857. S. 188.).

dessen geistseeliges Wesen und Leben betreffende Schriftchen, als besonders gediegen, wir bei unsern biblisch-anthropologischen Erörterungen vorzugsweise berücksichtigen zu müssen glauben, — wir meinen Delitzsch und J. H. Fichte.

Der erstere entscheidet in seinem „System der biblischen Psychologie" (S. 76 ff.) sich für den Traducianismus, indem er als Grund dafür besonders die Erbsünde geltend macht, die allerdings bei seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Seele, nach welcher die letztere eine Emanation, also ein Product des menschlichen Geistes sein soll, ohne den Traducianismus unerklärlich sein würde. Unsererseits können wir jedoch diesen Grund nicht als entscheidend betrachten, da nach der heil. Schrift die Sünde, also auch die Erbsünde, nicht ein Attribut des Geistes, sondern der Seele, als des menschlichen Subjectes, ist.

Fichte nimmt dagegen in seiner Anthropologie zwar nicht einen Creatianismus im gewöhnlichen Sinne, also eine jedesmalige Neuschöpfung des Geistes für das neuentstehende menschliche Individuum, an, sondern eine seit der Erschaffung des ersten Menschen vorhandene Präexistenz des Geistes für alle, seit dem ersten Menschenpaare, durch die elterliche Zeugung entstandenen und noch entstehenden Menschen, indem er in seiner sich darauf beziehenden Erörterung (in der wir ihm hier nicht folgen können) besonders geltend macht: „daß oft von sehr geistarmen Eltern geistreiche Kinder erzeugt würden, und es undenkbar sei, daß von den Eltern auf ihre Kinder etwas übergehen könne, was sie selbst nicht besäßen; überdieß bei der Annahme des Traducianismus das Providentielle der Geschichte sich nicht erklären lassen würde."

Daß wir uns dasselbe auch beim Traducianismus, also ohne jene von Fichte angenommene Präexistenz des Geistes, sehr wohl erklären zu können überzeugt sind, wird aus unsern weiterhin folgenden Erörterungen sich ergeben.

Frohschammer in seiner Schrift „Ueber den Ursprung der menschlichen Seele" (München 1854) entscheidet sich für den Traducianismus, den er als „Generatianismus"

bezeichnen zu müssen glaubt [a]), indem er nachweist: a) daß dieser mit dem Geiste der heiligen Schrift (A. und N. Testaments) durchgängig in Uebereinstimmung sich befinde; b) daß die gesammte christliche Lebensanschauung und die wichtigsten Lehren über Erbsünde, Erlösung und Heiligung ihn sogar erforderten; c) daß der ganze Entwickelungsgang der Menschheit erst durch denselben zum richtigen Verständnisse gebracht werde.

Professor J. P. Lange äußert dagegen (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1859. S. 31.): „der consequente Traducianismus mache den Menschen ausschließlich zu einem Naturwesen; reiner Traducianismus sei nur in einer thierischen Genealogie möglich. Der Tradux der menschlichen Race könne sich nur vollziehen in Gegenwart des Schöpfergottes, der gesprochen und spreche: Lasset uns Menschen machen. Gerade dann, wenn bloßer Traducianismus vorhanden wäre, würden die Kinder Adam's schon, abgesehen von der Sünde, aus der Art geschlagen sein, denn Adam's Ursprung sei natürlich (?) und übernatürlich (schöpferisch) zugleich gewesen [b]).

Aus diesen Aeußerungen müssen wir schließen, daß D. Lange in Bezug auf die Entstehung der menschlichen Individuen zwar den Traducianismus, jedoch unter dem Hinzutreten eines schöpferischen Momentes annimmt. Darüber, in welcher Art er dieses Hinzutreten sich vorstellt, finden wir jedoch in jenen Aeußerungen [c]) nichts gesagt.

Aber von einem andern ausgezeichneten Gottesgelehrten der Gegenwart, D. Martensen, wird in seiner Dogmatik (S. 129 bis 135.) über Traducianismus und Creatianismus dieselbe Ansicht, die wir in jenen Worten Lange's nur angedeutet finden,

a) Auch W. Menzel in seiner „Naturkunde", III. S. 354., erkennt diese Bezeichnung für passender, da in dem Worte „Traducianismus" der unrichtige Sinn einer Abzweigung der Kindesseele von den Seelen der beiden Eltern liege.

b) Das ist ja auch bei allen Productionen des Naturlebens (den Thieren wie den Pflanzen) der Fall, daß sie, nachdem sie ursprünglich durch die göttliche Schöpfermacht entstanden, seit der Zeit auf dem Wege des „reinen Traducianismus" sich fortpflanzen.

c) Ob anderswo, ist uns nicht bekannt.

mit so großer Entschiedenheit ausgesprochen und zugleich mit der ihm eigenen scharfsinnigen Gründlichkeit motivirt, daß wir uns dadurch veranlaßt finden, seine desfallsige Argumentation, wenigstens im Auszuge, hier folgen zu lassen.

Von der Prämisse ausgehend, daß die menschlichen Individuen, wenn sie keine verschiedenartige innere Eigenthümlichkeit hätten, nur eine bedeutungslose Wiederholung der Gattung, aber keine wahren Individuen sein würden, kommt er zu der Frage: ob sie geboren oder geschaffen werden, also auf dem Wege des Traducianismus oder des Creatianismus entstehen.

„Beide", sagt er S. 130. a. a. O., „haben ihre Wahrheit; die des Traducianismus ist: daß jedes menschliche Individuum ein Erzeugniß von der Naturthätigkeit der Gattung ist, so wie diese durch die Eigenthümlichkeit der Völker, der Familien und der Eltern bestimmt ist. — Die Wahrheit des Creatianismus aber ist: daß die allgemeine Naturthätigkeit, durch welche die Gattung sich fortpflanzt und neue Seelen gebildet werden, daß diese geheimnißvolle Naturthätigkeit Organ und Mittel ist für die individualisirende Schöpferthätigkeit, daß also jedes menschliche Einzelwesen eine neue Offenbarung des göttlichen Willens ist, welcher sich hier eine eigenthümliche Form seines Ebenbildes bereitet. Jede dieser Anschauungen ist nur wahr, wenn sie ihren Gegensatz bejahet. — Die heilige Schrift erkennt beide Gesichtspunkte an. „Ich bin aus sündlichem Samen erzeugt, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen" (Ps. 51.), wodurch der Traducianismus bestätiget wird. Daß aber das Vorsehungsauge des Schöpfers über die Geburt des Individuums wacht, bezeugt Ps. 139., wo es heißt: „Ich danke Dir darüber, daß ich wunderbar gemacht bin. Es war Dir mein Gebein nicht verholen, da ich im Verborgenen gemacht ward, da ich künstlich gebildet ward. Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war." Und der Herr spricht zu Jeremias: „Ich bereitete dich im Mutterleibe." — Verbleibt es auch ein Mysterium, wie in der heimlichen Werkstatt der Menschenbildung Natur und Schöpfung in einander übergehen, wie die Schöpferthätigkeit und die Naturbedingungen

sich einander gegenseitig beschränken, so muß doch jedes Individuum auf einmal unter dem Gesichtspunkte des Traducianismus und des Creatianismus, oder als Fortsetzung und Glied in der Reihe und als neuer ursprünglicher Anfangspunkt, betrachtet werden."

„Aus einer nur allgemeinen Naturthätigkeit, welche nur Scheinindividuen oder Exemplare hervorbringen kann, läßt sich das Individuum a) nicht erklären. — Obgleich nun jedes menschliche Individuum sowohl unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung, als unter dem der Fortpflanzung zu betrachten ist, so macht doch bei der Betrachtung der menschlichen Individuen ein relativer Unterschied sich geltend. Je primitiver, je ursprünglicher die menschlichen Individuen sind b), desto mehr lassen sich dieselben unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung auffassen, desto mehr macht sich bei der Frage nach ihrem Entstehen die creatianische Erklärungsweise geltend; je weniger primitiv sie dagegen sind, desto mehr erweisen sie sich nur als Ableger von dem Vorhergehenden und darum nur als Glieder in der Erhaltung der Gattung, des Volkes und der Familie, wie sie auch in der Oekonomie des Gemeinlebens sich als Solche erweisen, welche dazu gesetzt sind, zu erhalten, fortzusetzen und zu verlängern, was Andere begründet und angefangen haben. Die Vorstellung von der göttlichen Schöpferthätigkeit tritt alsdann zurück, und die traducianische Erklärungsweise wird die überwiegende, wobei man doch stets vor Augen haben muß, daß dieser Gegensatz nur relativ ist, weil wir in **jedem** Individuum ein creatianisches Moment voraussetzen müssen, so gewiß es

---

a) Das soll, wie aus dem Zusammenhange der ganzen Ausführung sich ergiebt, heißen: die individuelle Eigenthümlichkeit.

Diese Ansicht aber dürfte sich schon durch das Beispiel der Thiere, welche der Mensch zu seinem Dienste sich zugesellt hat, widerlegen; namentlich in Hinsicht der Pferde weiß jeder Bereiter, oder wer sonst viel mit ihnen zu thun gehabt hat, daß es deren störrige, auch wohl tückische, sich dem Reiter gern widersetzende, und (sehr unpassend so genannt) „fromme" Pferde, solche, die von sehr lebhaftem Temperamente sind, und sehr ruhige (phlegmatische), gelehrige und ungelehrige giebt.

b) Der Sinn dieser Worte ist wahrscheinlich: je mehr die Individuen der ursprünglichen Beschaffenheit und Bestimmung des Menschen entsprechen.

nicht ein Schein-Individuum, sondern ein wahres gottesbildliches Individuum ist. Gerade durch den Creatianismus, in dem hier angegebenen Sinne, ist es, daß die Schöpfung der Menschenwelt sich von der Naturschöpfung unterscheidet. In der Natur sind es im strengeren Sinne nur die Gattungen und Arten, welche geschaffen werden; die Individuen derselben entstehen durch einen fortgesetzten Traducianismus, während die individualisirende Schöpferthätigkeit sich hier nur in flüchtigen und vorbildlichen Andeutungen zu erkennen giebt. Jedes menschliche Individuum enthält dagegen eine ewige Eigenthümlichkeit und damit ein von Gott gegebenes, ein anvertrautes Pfund, das, mag es auch bei vielen Individuen in latentem und gebundenem Zustande verbleiben, dennoch als vorhanden vorausgesetzt werden muß, so gewiß, als sie gottesbildliche Geschöpfe sind."

„Das creatianische Moment drängt sich durch die teleologische Betrachtung der Geschichte mit Nothwendigkeit auf. Das wahre in dieselbe eingreifende Talent muß, wie Jer. 1, 5. sagt, schon „im Mutterleibe für sein" (von der göttlichen Vorsehung ihm zugedachtes) „Werk gebildet sein"."

Unsererseits diesen letzten Worten vollständig zustimmend, können wir dennoch die von D. Martensen für das von ihm bei Entstehung aller menschlichen Individuen angenommene Hinzutreten eines creatianischen Momentes zum traducianischen angeführten Gründe keineswegs als überzeugend betrachten.

Ueber unsere Gegengründe werden wir weiterhin uns äußern, hier bemerken wir nur vorläufig, daß uns aus Martensen's Ausführungen nicht klar geworden ist, in welcher Art er sich die Betheiligung der göttlichen Schöpfermacht bei Entstehung der menschlichen Individuen vorstellt. Für den, welcher, wie die Kirchenväter und J. Fr. v. Meyer — der in seinem „Inbegriff der christlichen Lehre" S. 126. sich, wie jene, für den Creatianismus erklärt a) — die substantielle Verschiedenheit von Seele

a) Er thut dieß besonders auf Grund von Pred. 12, 7., wo gesagt wird: „Der Geist muß wieder zu Gott kommen, der ihn gegeben hat"; diese Schriftstelle gehört jedoch zu denen, wo das Wort „Geist" das geistige Gesammtwesen des Menschen (den ganzen innern Menschen)

und Geist anerkennt, die wir als eine der Grundwahrheiten einer biblischen Anthropologie betrachten müssen, ergiebt sich die Idee des Creatianismus ganz einfach dahin: daß der Leib und die Seele des Kindes Producte der elterlichen Zeugung sind, dessen Geist aber, wie bei der Erschaffung des ersten Menschen, durch die göttliche Schöpfermacht entsteht. Aber weder in den hierher gehörenden Erörterungen Martensen's, noch in seiner ganzen Dogmatik finden wir irgend eine Aeußerung, aus der sich ergäbe, daß er jenen Dualismus des inneren Menschen (Geist und Seele) anerkennt.

Wir haben hier jedoch noch eine andere, für den Creatianismus sich aussprechende, sehr gewichtige Stimme zu berücksichtigen, die eines Mannes, der auf den Gebieten der Natur, wie auf denen der Gnade in gleichem Grade heimisch war, und dessen Urtheilscompetenz bei dieser Frage Niemand bestreiten wird, nämlich G. H. v. Schubert's.

Nachdem er in seinem „Lehrbuche der Menschen- und Seelenkunde“ S. 160. gewissermaßen als ein Axiom erklärt hat, „daß ein Wesen ewiger Dauer (wie die Seele des Menschen) keinen Anfang in der Zeit haben könne“, sagt er:

„Auch das Buch der Bücher redet von einer Erwählung der Menschenseele, welche geschahe, ehe denn der Welt Grund gelegt war; von einem Rufen bei dem Namen, noch ehe der Gerufene die Stimme vernahm und erkannte. Augen voller Erbarmen sind auf mich und dich gerichtet gewesen, da wir beide noch unbereitet waren, und siehe, die Tage waren alle auf Sein Buch geschrieben, die noch werden sollten, und derselben keiner da war.“

„Die Seele, wenn sie das Erbarmen, welches des Lebens Mangel ausfüllt, wenn sie die Liebe, welche der Sorge gedachte, ehe diese noch da war, ohne Anfang und Ende nennt, irret nicht; der Mangel aber hat einen Anfang genommen, und die Sorge ist von gestern her. Es stehet über und neben dem unvollkommenen Einzelwesen ein allergänzendes Element, über dem Leibe

---

bedeutet; für die hier in Rede stehende Frage kann sie daher nichts beweisen.

die Seele, über der einzelnen Menschenseele eine Liebe, die in Gott und aus Gott war, vor dem Anfang der Creaturen; eine Liebe, in welcher auch der Mensch erkannt gewesen, ehe noch die alten Berge wurden. Diese Liebe ist von Ewigkeit, das Rufen aber der Menschenseele nach dem lebendigen Gott hat in der Zeit seinen Anfang genommen. Wie der Lufthauch da ist vor der Lunge, die ihn einathmet, so ist ein erbarmendes Auge zu mir gewendet gewesen, ehe das Ich da war, das nach jenem Auge fragte. Jenes aber, das Erbarmen, ist nun ein Eigenthum, ist nun ein Theil meiner Seele selbst geworden, ein Gewand, näher und wesentlicher, als der eigene Leib, innerlicher und tiefer, als die eigene begehrende Kraft. Dieser Theil dann meines Selbst ist von ewigem Anbeginn; er ist aber mein geworden in der vorherbestimmten Zeit, und vor ihm ist das Sein der sehnenden Menschenseele ein Augenblick, welcher eben erst begann; von ihm verlassen und ohne ihn wäre dasselbe ein Augenblick, welcher, so wie er gekommen, spurlos und ohne Anhalt wieder entflöge. Das Wort, wenn es von dem Wesen des innern Menschen redet, nennt jenen Theil desselben, welcher in Gott ewig gewesen und vor Ihm nun ewig bleiben wird, den Geist, das aber, was für sich selber einen Anfang genommen, und ohne den Geist ein Ende haben würde, die Seele des Menschen. Diese, die Seele, die der Mensch mit dem Thiere gemein hat, wird seinem Wesen bei dem Entstehen des Leibes verliehen und anerschaffen, und sie geht, so könnte man sagen, noch bei Leibesleben ihrem Ende entgegen, indem sie sich mit dem Geiste überkleidet und, von diesem durchdrungen, aufhört, das zu sein, was sie bei der Geburt war, weil jetzt nicht mehr sie, sondern der Geist in ihr lebt und ihres Lebens Quell ist."

Wenn wir diese, aus einem von der Liebe zu Gott und zur Gotteswahrheit überfließenden Herzen hervorgegangenen, wohl auch von einer durch das Licht jener Wahrheit erleuchteten Phantasie dictirten a) Aeußerungen des theuren Schubert ihres

a) Namentlich mit dem, was Schubert hier über das Verhältniß des menschlichen Geistes zur Seele andeutet und später in jener Schrift ausführt, können wir nicht einverstanden sein.

reichen Wortschmuckes entkleiden, werden wir den einfachen Sinn derselben dahin aufzufassen haben, daß er dem Creatianismus in dem Sinne, wie dieß von den Kirchenvätern geschah, zustimmt, und seine desfallsige Ueberzeugung

a) auf das vorhin erwähnte Axiom,
b) auf die in der heiligen Schrift befindlichen Andeutungen „einer Erwählung, ehe der Welt Grund gelegt war", und eines „in ein Buch Geschriebenseins der Tage, die noch werden sollten, und deren noch keiner da war,"

gründet.

Jenes Axiom können wir jedoch für die hier in Rede stehende Frage keineswegs als entscheidend betrachten. Auch wir erkennen, daß ein Wesen, welches, wie der menschliche Geist, von ewiger Dauer ist, seinen Anfang nicht in der Zeit gehabt haben kann; daher mußte bei der Erschaffung des Menschen der göttliche Einhauch des „lebendigen Odems" hinzutreten. Durch diesen ist der Geist mit der Seele des Menschen so innig verbunden, ja zu einem ihn specifisch von allen andern Geschöpfen unterscheidenden Elemente seines Wesensbestandes geworden, ohne welches er nicht Mensch sein würde, daß uns nicht einleuchtet, warum derselbe nicht ebenso, wie die Seele und der Leib des Menschen, auf dem Wege der elterlichen Zeugung sollte fortgepflanzt werden können; oder mit andern Worten: warum nicht Gott dem durch Seinen Odem entstandenen Menschengeiste die Möglichkeit einer solchen Uebertragbarkeit auf alle Nachkommen des ersten Menschenpaares ebenso hätte verschaffen können, wie dem in der Natur lebenden Geiste die Kraft anerschaffen ist, immer neue, gleichfalls durch jenen Geist belebte Productionen hervorzubringen. Daß der Menschengeist ein selbstbewußter, der Naturgeist dagegen ein bewußtloser ist, scheint uns dabei nicht in entscheidenden Betracht zu kommen, denn daß aus letzterem, ungeachtet seiner Bewußtlosigkeit, bewußte Einzelwesen hervorgehen können, beweisen schon die Thiere höherer Klassen, denen ohne Zweifel ein individuelles Bewußtsein (wenn gleich kein Selbstbewußtsein) eigen ist.

Was jene vorhin unter b) erwähnten biblischen Andeutungen

betrifft, auf welche Schubert seine Ansicht stützt, so lassen sich diese, wie wir weiterhin nachweisen werden, ohne Zweifel sehr einfach durch die göttliche Allwissenheit, Weltregierung und Vorsehung erklären. In Gott, also auch in Seinem Wissen, Schauen und Wollen, gibt es keine Zeit[a]); das in alle Ewigkeit geschichtlich noch Werdende ist Ihm ebenso nahe, wie das geschichtlich Vergangene und das Gegenwärtige. Auch wir sind der Ueberzeugung, daß bei Denen, welche Gott sich zu Werkzeugen für die Gnadenabsichten Seiner Weltregierung und Vorsehung zuvorersehen hat, Seine Allmacht schon bei ihrem ersten Entstehen auf ihre Geistes- und Charakteranlagen und deren nachherige Entwickelung, wenn gleich nicht schöpferisch, wohl aber providentiell einwirkt; aber daß, wie der Creatianismus annimmt, ein schöpferisches Einwirken bei der Entstehung aller menschlichen Individuen stattfinde, die je auf Erden lebten, noch leben und künftig leben werden, verbietet uns, abgesehen davon, daß die heilige Schrift kein einziges Wort enthält, das zu einer solchen Annahme nöthigte, oder nur berechtigte, ein teleologischer Grund, den wir als Frage, deren Beantwortung wir unsern Lesern überlassen, formuliren werden.

Wir müssen derselben einige einleitende Betrachtungen voranschicken.

Blicken wir auf die Gesammtheit der christlichen Kirche, so muß sich uns das traurige Resultat ergeben, daß überall die lebendigen Glieder derselben (die wahren Kinder Gottes) im Vergleich zu der ungeheuern Majorität der bloßen Namenchristen nur eine verhältnißmäßig geringe Minderzahl bilden; und daß dieß, mit alleiniger Ausnahme der ersten christlichen Jahrhunderte, stets der Fall gewesen (es sind ja immer „Viele berufen, aber Wenige auserwählt", Matth. 20, 16.), kann uns nicht zweifelhaft sein. Wenden wir aber unsere Augen auf die Völker der Vergangenheit und der Gegenwart, die außerhalb der Glaubens-

---

a) Wohl aber vor Gott, also in objectiver Beziehung, weil es sonst vor Ihm auch keine Geschichte geben würde.

gemeinschaft zu dem im alten und im neuen Bunde uns geoffenbarten Gotte standen und noch stehen, so müssen wir, wenn wir als Christen wissen, was „Sünde" ist, erkennen, daß diese in allen ihren verschiedenen Gestaltungen, bis zu ihren furchtbarsten Extremen, das eigentliche Lebensprincip jener Völker, wie jedes „natürlichen" Menschen, war und ist[a]). Wir gewahren sogar einzelne Völkerschaften, die, in Folge der Abgeschlossenheit ihres Wohnplatzes von den Einwirkungen menschlicher Civilisation, im Laufe von vielleicht Jahrtausenden bis zu einem an Verthierung grenzenden Zustande herabgesunken sind. Ja unter allen Völkern und zu allen Zeiten hat es einzelne Unglückliche gegeben, welche in unheilbarem Blödsinn, wie die Cretins des äußersten Grades, von ihrer Geburt an aller geistigen Regsamkeit entbehrend, tief unter den Thieren höherer Klassen stehen. Bei solchen Betrachtungen, die über Alles trostlos sein würden, wenn wir durch das Wort Gottes zu der Ueberzeugung genöthigt wären, daß die Erlösbarkeit der Menschen mit ihrem Erdenleben aufhöre[b]), muß sich uns die Frage aufdrängen: würden innerhalb und außerhalb der christlichen Kirche solche Zustände des Verfalls und der Entartung des menschlichen Geschlechtes möglich und mit den Liebesabsichten unseres Gottes vereinbar sein, wenn, wie der Creatianismus annimmt, bei der Entstehung jedes Menschen ein, die Eigenthümlichkeit seiner Individualität bestimmender, göttlicher Schöpfungsact hinzuträte[c])?

---

a) Was allerdings die Möglichkeit einzelner individuellen Ausnahmen ebenso wenig ausschließt, als den in jedem Menschen vorhandenen, seine Erlösung und Wiederbringung möglich machenden, göttlichen Lebensfunken. Auch kann es ja nach der heiligen Schrift selbst unter den Heiden solche geben, die „nicht ferne vom Reiche Gottes" sind.

b) Unsere, auf dem Worte Gottes beruhende, Ueberzeugung vom Gegentheile haben wir im eschatologischen Abschnitte unserer 1858 erschienenen „Lehre vom Menschen" ausführlich motivirt.

c) Schon Origenes erklärte den Creatianismus für unvereinbar mit der sich zu allen Seinen Geschöpfen auf gleiche Weise verhaltenden Liebe und Gerechtigkeit Gottes (Neander, I. S. 1056.).

D. Martensen läßt den vorhin mitgetheilten Motiven seiner Ansicht einige Betrachtungen folgen, aus denen hervorgeht, daß derselben (ebenso, wie der früher erwähnten Hypothese J. H. Fichte's) hauptsächlich das Bedürfniß zu Grunde liegt, die Entstehung der menschlichen Individualitäten mit der göttlichen Weltregierung (oder der „providentiellen Geschichte", wie Fichte sich ausdrückt) in Einklang zu bringen. Uns liegt dieses Bedürfniß nicht minder am Herzen; aber indem wir, aus dem soeben erwähnten teleologischen Grunde, den Creatianismus in allen seinen verschiedenen Modalitäten unbedingt verwerfen und uns zum Traducianismus bekennen müssen, haben wir die Ueberzeugung, daß jenes Bedürfniß durch das Verhältniß der göttlichen Weltregierung und Vorsehung zu der erschaffenen Natur, auch ohne *schöpferische* Betheiligung bei Entstehung der menschlichen Individuen, die vollständigste Erledigung findet.

Allerdings hat Gott dieser Natur ein *selbstständiges* Leben und eine *selbstständige* Productionskraft anerschaffen; aber der Allmacht des Schöpfers gegenüber kann diese Selbstständigkeit nur eine **relative** sein, in deren Entwickelungsgang Gott jederzeit, wie Er es für die Absicht Seiner Weltregierung und Vorsehung als nöthig oder zweckmäßig erkennt, sei es hemmend oder fördernd, oder in andere Bahnen lenkend, einzugreifen vermag. Ein solches Eingreifen der göttlichen Allmacht in die Entwickelung des Naturlebens können wir jedoch nicht, wie Martensen in Bezug auf die Entstehung der menschlichen Individuen annimmt, als ein Wirken der göttlichen *Schöpfermacht*, sondern als zum Begriff der göttlichen *Weltregierung* gehörend betrachten; denn was wäre eine „Regierung", die nicht vermöchte, jeden Augenblick in die Thätigkeit ihrer Organe regelnd einzuschreiten. Die Natur ist ja nichts als Gottes Dienerin, Werkzeug Seines Willens, Verkündigerin Seiner Allmacht, Herrlichkeit, Weisheit und Gnade. Daß aber diese göttliche Allmacht auch auf die Entstehung Derer, welche sie zu Werkzeugen ihrer Absichten sich zuvorersehen hat, einzuwirken vermag, und wirklich einwirkt, kann uns — wenn wir gleich die Erzeugung und

Geburt jedes menschlichen Individuums als ausschließlich zum Gebiete des Naturlebens gehörend betrachten müssen — nicht im Mindesten zweifelhaft sein.

Physiologisch unterliegt es keinem Zweifel, daß die natürlichen Geistesfähigkeiten des Menschen und seine Charakteranlagen durch die Structur seines Gehirnes oder der damit in Congruenz stehenden Bildung seines Schädels bedingt sind [a]). Wie aber sollte nicht Der, welcher dem Propheten Jeremias sagte: „Ich kannte dich, ehe ich dich in deiner Mutter Leibe bereitete, und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest, und stellete dich zum Propheten unter die Völker" (Jer. 1, 5.), schon bei dem Embryo der von Ihm zu dereinstigen „Rüstzeugen" (Apg. 1, 15.) für die Ausführung Seiner Absichten auserſehenen Individuen die dazu nöthigen physischen Bedingungen, und ebenso nach der Geburt die Entwickelung dieser, schon vor derselben in ihnen gewirkten, Geistes- und Charakteranlagen durch ihre gesammte providentielle Lebensführung herbeiführen können und wollen?!

Doch wir sind weit entfernt, dieß auf solche auserwählte Rüstzeuge zu beschränken; jeder gläubige Christ weiß ja, daß Alles, was in und an ihm ist, seine Sünde ausgenommen, nicht sein eigen, sondern ein Geschenk der väterlichen Gnade und Barmherzigkeit seines Gottes ist.

Niemand kann dem Materialismus ferner stehen, wie wir; wenn wir dennoch vorhin sagten, daß die Geistesfähig-

a) Daß man zuweilen bei Sectionen das Gehirn durch Verwundung oder Vereiterung theilweise zerstört gefunden hat, ohne daß bei dem Verstorbenen während seines Lebens sich eine Störung seiner Geistes- und Seelenkräfte gezeigt hätte, kann nicht dagegen entscheiden. Denn bekanntlich besteht die Gesammtheit des Gehirns (abgesehen von dessen Theilung in großes, kleines und mittleres Gehirn) aus zwei sich in ähnlicher Art wie die beiden Augen und die beiden Ohren unterstützenden Hemisphären; und wie Der nicht aufhört, zu sehen, welcher ein Auge verloren hat, so wird auch bei dem Menschen, in dessen Gehirn die eine Seite theilweise oder ganz zerstört ist, so lange die andere sich im gesunden Zustande befindet, keine merkliche Störung seiner geistigen Functionen stattfinden.

keiten a) des Menschen durch die Structur seines Gehirnes bedingt wären, so bedarf dieß, zur Verhinderung von Mißdeutungen, einer Erklärung.

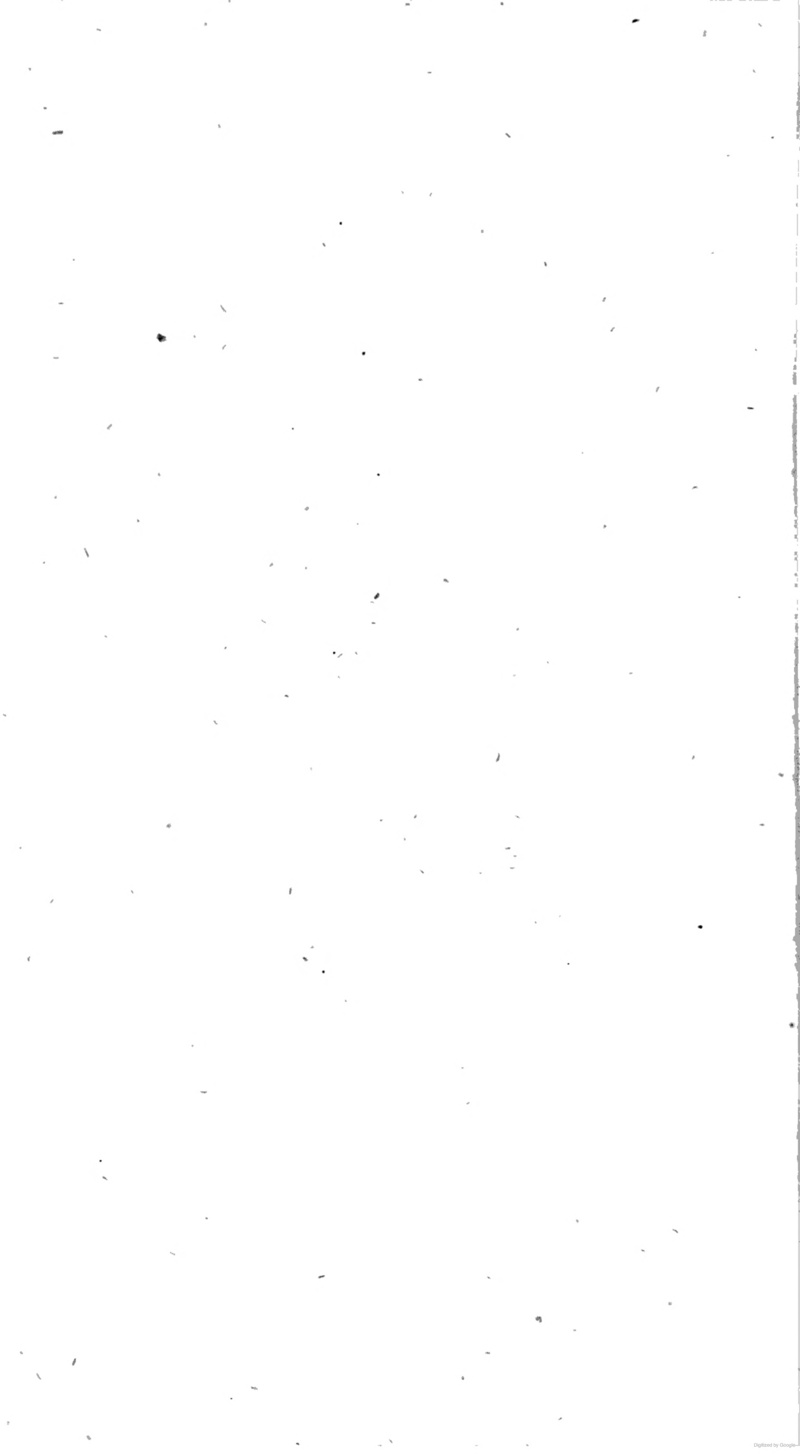
Wir sind der Ueberzeugung, daß allen menschlichen Individuen, auch dem armseligsten Cretin, von ihrer ersten Entstehung durch die Zeugung an ein ganz gleiches Maaß geistiger Anlagen zugetheilt ist, und daß, ob diese Anlagen aus dem Schlummer, in welchem dieselben im Embryo und im ersten Kindesalter sich befinden, erwachen, und bis zu welchem Grade sie nach dem Erwachen sich entwickeln sollen, zunächst von der Beschaffenheit des Gehirnes, als des materiellen Substrates unserer Geistesfähigkeiten, und demnächst von der dem betreffenden Individuum zu Theil werdenden Erziehung abhängt. Wir meinen „Erziehung im weitesten Sinne", wozu mithin die Gesammtheit der Lebenseinflüsse und Lebensführung, besonders in den Jahren der noch regeren Bildsamkeit, gehört, eine Erziehung, die nur zum geringsten Theile von den Eltern oder von dem, was man gewöhnlich „Erziehung" nennt, abhängt. Was uns besonders zu jener Ueberzeugung von einem allen menschlichen Individuen angeborenen „gleichen Maaße geistiger Anlagen" veranlaßt, sind die bekannten Erfahrungen des, entweder im magnetischen Schlafwachen oder in andern außerordentlichen Zuständen eintretenden, „Hellsehens", in welchem die menschliche Geistseele — dann mit ihrer Erkenntnißfähigkeit aus der Abhängigkeit von ihrer materiellen Leiblichkeit momentan heraustretend —, wenn sie auch im gewöhnlichen Zustande sich als höchst geistesarm zeigte, eine im höchsten Grade überraschende Tiefe und Höhe ihres entbundenen Geisteslebens offenbart, von denen man in ihren gewöhnlichen Lebenszuständen keine Ahnung bei ihr hatte.

---

a) Zum Gebiete der „Geistesfähigkeiten" müssen wir auch die Charaktereigenschaften (also zu den Geistesanlagen auch die Charakteranlagen) rechnen, da sie in dem mit klarem Selbstbewußtsein (zu dem der Mensch nur durch seinen Geist befähigt ist) gepaarten Wollen ihren Grund haben.

Daß sie dieß im **normalen** Zustande des Erdenlebens nicht vermag, sondern ihre geistige Thätigkeit durch die Beschaffenheit ihres Gehirnes bedingt wird, ist Folge des Sündenfalles unserer ersten Eltern, durch welchen der Mensch, statt, wie er nach göttlicher Absicht sein sollte und ursprünglich war, Herr der irdischen Natur — also auch der seiner eigenen materiellen Leiblichkeit — zu sein, zum Sklaven derselben (der Eine mehr, der Andere minder) geworden ist, eine Knechtschaft, von der nur **Christus** ihn befreien kann.

Recensionen.



1.

Die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch von Karl August Auberlen, D. der Philosophie und Theologie, der letzteren außerord. Prof. in Basel. Erster Band. Basel, Bahnmaier's Buchhandlung. 1861.

Die Anzeige dieses Buchs mag damit beginnen, daß schon die Ankündigung einer apologetischen Arbeit, und zwar in Bezug auf die Offenbarung, eine Merkwürdigkeit ist. Nicht deshalb — Gott sei Dank dafür! — weil nicht Unzählige zu unserer Zeit wieder die göttliche Offenbarung annähmen und in ihrer Weise vertheidigten, während freilich auch eine große Schaar sie mit scheinbar neuen Waffen angreift, und noch Andere sie des Angriffs nicht mehr für werth halten; sondern deshalb, weil die sie Glaubenden und Predigenden nicht Apologeten sein wollen. Asceten, Prediger, Dogmatiker, Symboliker wollen sie sein, aber weder Apologeten noch Apologetiker. Durch eine Reihe von Umständen, die hier nicht entwickelt werden sollen, ist es dahin gekommen, daß Apologieen und apologetische Gesichtspunkte den Einen von vorn herein als unwissenschaftlich, den Anderen als viel zu wenig und gar nicht nöthig erscheinen, da ja die Göttlichkeit der christlichen Religion, die Wahrheit der Offenbarung sich dem frommen Sinne, der religiösen Erfahrung, und dieser allein, schon hinlänglich kund thue und mit wissenschaftlichen Gründen gar nicht vertheidigt werden könne. Und da von dem idealistischen Standpunkte, der sich aus Hegel's Schule entwickelte, der Name Apologie und Apologetik vielfach als ein Schmähwort gebraucht wurde: so können sich auch manche rechtschaffene christliche Theo-

logen unserer Tage einer gewissen Scham nicht erwehren, wenn man sie etwa nun oder noch für Apologeten halten wollte.

Alles dies mit großem Unrecht. Das apologetische Verfahren in der Theologie ist und bleibt nothwendig. Das dogmatische hat ohne jenes keine Haltung. Die höchsten Ergebnisse der systematischen Theologie bedürfen immer noch der Apologetik. Sie zieht sich durch alles ächte theologische Denken hindurch, und hat immer noch Etwas zu thun, wo die Wahrheit der geschichtlichen Thatsachen, der Wunder und Weissagungen, lange schon anerkannt ist. Vieles ist apologetisch, was dogmatisch zu sein scheint. Vieles Dogmatische ist bloß deshalb schwach und unbestimmt und künstlich, weil es nichts Apologetisches im Hintergrunde hat. Das Apologetische schließt sich nicht minder an die schärfsten philosophischen Begriffe und an die feinsten psychologischen Wahrnehmungen an, als die Dogmatik. Zwischen der Apologetik und der Theorie der Predigt, der Mission, der Seelsorge u. s. w. besteht eine nahe Verwandtschaft. Dies sei gesagt, um einen Versuch, wie das vorliegende Werk sich bescheiden nennt, als aller Aufmerksamkeit werth und die Herausgabe desselben als einen Beweis der Selbständigkeit und des theologischen Muthes zu bezeichnen.

Dieses Werk kündigt sich als ersten Band an, und die Einleitung gibt zu erkennen, daß ein folgender Band die philosophisch-begriffliche Ergänzung und Beleuchtung dessen liefern soll, was der erste Band an Erweis oder Begründung von Thatsachen aufstellt. Dies beruht auf der Methode des Buchs, indem der Verfasser den Fortschritt von den Thatsachen zu deren begrifflichem Verständnisse für das richtigere apologetische Verfahren erklärt. Allein hieran läßt sich, abgesehen von dem Werthe der Ausführung, zweifeln. Daß die Offenbarungsthatsachen Glauben verdienen und Glauben erzeugen, wenn sie mit Einfachheit und Treue dem religiös empfänglichen Gemüthe vorgehalten werden, ist gewiß, möge sich daran später eine wissenschaftliche Begründung anschließen oder nicht. Solche Vorhaltung ist Sache der Predigt, der katechetischen Belehrung, der populären Darstellung. Wenn es sich aber von einem wissenschaftlich-apologetischen Werke

handelt, so scheint die entgegengesetzte Methode, nach welcher mit den Begriffen angefangen wird, die richtigere. Denn woher soll das Princip der Auffassung, Zusammenstellung und Beleuchtung der Thatsachen kommen, als aus den Begriffen? Natürlich nicht aus apriorischen, abstracten Begriffen, sondern aus theologischen, nämlich solchen, die aus dem schon gewonnenen Glaubensinhalte, wie er sich mit der Speculation verbindet, gewonnen werden. Wäre die Methode des Verfassers die richtige, so könnte, wie es scheint, auf wissenschaftlichem Wege der Glaube an Christus und die Offenbarung Gottes in ihm erlangt werden: ein Gesichtspunkt, den der Verfasser ohne Zweifel nicht aufstellen wird.

Das Werk Auberlen's hat zwei Theile. Der erste enthält die „biblische Betrachtung", S. 4—163., der zweite „die geschichtliche Betrachtung", S. 163—395. Einen apologetischen Gegensatz zwischen Biblisch und Geschichtlich kann es nun zwar nicht geben, da das Biblische ja eben in diesem Werke das Geschichtliche in der Bibel sein soll. Aber wir erkennen auch bald aus den Unterabtheilungen des zweiten Theils, daß dieser dogmenhistorisch und literärhistorisch und bestimmt ist, das Mittelglied zu bilden zwischen der Betrachtung der biblischen Thatsachen und einer im zweiten Bande zu erwartenden Beleuchtung der Thatsachen vom Standpunkte des Verfassers selbst. Nun sind die beiden Betrachtungen, die der biblischen Thatsachen und die der kirchlich-theologischen Principien seit der Reformation bis zur gegenwärtigen Erneuerung der Theologie, an sich disparat, um so mehr, da die letztere auch noch viel Mehreres als etwa eine Geschichte der Auffassung der biblischen Thatsachen enthält, und man sieht sich im zweiten Theile wirklich auf ein ganz verschiedenes Gebiet versetzt, als dasjenige, welches der erste Theil behandelt. Allein es wird sich zeigen, daß auch hier die Art der Behandlung des Verfassers für das Befremdende der Verknüpfung der beiden Theile entschädigt, abgesehen noch davon, wie weit es dem Verfasser gelingen werde, seinen begrifflichen Theil fest anzuschließen an den zweiten Theil des ersten Bandes.

Im ersten Theile, der biblischen Betrachtung, will nun der Verfasser auf die Frage näher eingehen, „ob Wunder und übernatürliche Offenbarungen so glaubwürdig überliefert seien, daß eine unbefangene Forschung sich genöthigt sieht, sie als geschichtliche Thatsachen anzuerkennen.“ Und er nimmt diesen Gang, daß er zuerst die paulinischen Briefe befragt, und zwar die allgemein als ächt anerkannten, und aus den darin berichteten wunderbaren Geistesgaben der apostolischen Kirche, den Wundern der Apostel, der Bekehrung des Paulus und den an ihn ergangenen Offenbarungen und der Auferstehung Jesu, soweit sie hier vorausgesetzt wird, Folgerungen gegen die Wunderleugnung zieht und Andeutungen über die apologetische und dogmatische Bedeutung der Auferstehung Jesu gibt. Er geht sodann auf die Evangelien über und weist den Zusammenhang von Lehre und Wunder, von Moral, Geschichte und Metaphysik im Evangelium auf. Darnach untersucht er die Hauptthatsachen des Alten Testaments, hebt mit der Weissagung in Jes. 53. an, spricht dann von den Propheten und den von ihnen empfangenen Offenbarungen, von Mose und Abraham und von den in den elf ersten Kapiteln der Genesis überlieferten „drei urgeschichtlichen Katastrophen, dem Thurmbau zu Babel, der Sündfluth, dem Sündenfall“. Der Regreß von dem Neuen Testamente zum Alten steht im Zusammenhange mit der bezeichneten Methode des Verfassers, die Thatsachen von dem geschichtlich und religiös einleuchtendsten Mittelpunkte aus zu betrachten, und in Folge dieser Methode ist er gerechtfertigt; aber auch nur nach dieser, während eine apologetische Behandlung, in welcher die Grundbegriffe vorangehen, eine Voranstellung der früheren Thatsachen vor die späteren nicht nur als erlaubt, sondern auch als vorzüglicher würde haben ansehen müssen [a]).

Dies betrifft die allgemeine Form der biblischen Betrachtung. Sehen wir auf den Inhalt, so macht dieser Theil den Eindruck eben so großer Klarheit und Sicherheit, als Einfachheit, mit

a) Dies ist auch der Grund, aus welchem der Referent die von ihm in der ersten Ausgabe seiner Apologetik (1829) befolgte Methode in der zweiten (1841) abgeändert hat.

Feinheit verbunden, mit welcher der Verfasser die festen und unbestrittenen historischen Ausgangspunkte zu einer Zusammenschauung des menschlich Persönlichen und des Göttlichen, des Ethischen und des Wunderbaren, des Worts und der That, benutzt. Gelingt ihm dieses in sehr erfreulichem Maaße im Neuen Testamente, so ist es noch viel mehr der Fall in der Betrachtung der alttestamentlichen Thatsachen. In Bezug auf das Neue Testament zeigt sich hie und da das von uns schon Angedeutete, daß der Apologet genöthigt ist, allgemeine Begriffe vorauszunehmen, welche er doch nicht im Zusammenhange begründet hat, wie z. B. wenn es S. 38. heißt: „Denn hier (in der Auferstehung Christi) ist der Ort, wo das Innerliche mit dem äußerlich Geschehenen, das Ideale mit dem Positiven, die Lehre mit der Geschichte, die Religion und Moral mit der Metaphysik lebendig organisch, unauflöslich zusammenhängt. Der Auferstandene ist ja wesentlich der zu seinem ursprünglichen Ideal thatsächlich gelangte Mensch; in dem vergeistigten, verklärten Christus decken sich Idee und Wirklichkeit der Menschheit auf absolute Weise.“ So freudig und vollkommen wir diesen Gedanken unseren Beifall geben, so möchten wir doch den Verfasser fragen, woher er innerhalb der rein biblisch-geschichtlichen Betrachtung den Begriff eines verwirklichten Ideals der Menschheit, des Zusammenfallens eines Innerlichen und Aeußerlichen, habe. Wir möchten sogar sagen: Wäre Alles in dem ersten Theile des Verfassers wissenschaftlich gesichert, so könnte das Buch S. 48., ja vielleicht schon S. 41. schließen, denn was kann es Größeres zum Beweise der Offenbarung, der in Jesus gegebenen und der von ihm anerkannten alttestamentlichen, geben, als daß er auferstanden, daß er der Messias und der sei, in dem Idee und Wirklichkeit der Menschheit sich decken?

Noch in höherem Grade möchten wir die gerühmten Eigenschaften, wie schon erwähnt, der Behandlung des Alten Testaments zuschreiben, auch deshalb, weil sie sich auch als eine selbständige Beleuchtung der geschichtlichen Bedeutung des Alten Testaments betrachten läßt. Und wie unendlich viel ist nicht für unsere ganze biblische Wissenschaft und christliche Theologie an

dieser gelegen! Deshalb so viel, weil der historische Inhalt des Alten Testaments, der eigentliche Träger des Ganzen dieses Theils der heil. Schrift, auch von schriftliebenden Gelehrten noch immer mit einem Auge betrachtet wird, welches von rationalistisch-mythischen Gesichtspunkten getrübt wird. Hier nun nimmt Auberlen nach zwei Seiten hin den richtigen Standpunkt ein: einerseits die Frage nach der Geschichtlichkeit des Inhalts der alttestamentlichen Bücher von der kritischen nach der Zeit ihrer Abfassung zu trennen, wenigstens in viel höherem Maaße zu trennen, als in neuerer Zeit geschehen ist, andererseits die Forderung zu stellen, daß die anschaulichen, in sich zusammenhängenden Personen- und Charakterzeichnungen, ihre Reden und Selbstzeugnisse, ihre sittlichen Wirkungen auf die sie umgebenden Kreise, ihre selbständige Anerkennung erhalten, und sodann mit den wunderbaren und eigentlich göttlichen Thatsachen, die in ihre Lebensgeschichte eingreifen, in Wechselbeleuchtung gesetzt, nicht aber von einander gerissen werden, um die Glaubwürdigkeit des Geschichtsbuchs in dem ersten Gebiete anzuerkennen, in dem zweiten aufzugeben. Kann ein Schriftsteller, welcher in religiösem und sittlichem Geiste die in sich zusammenhängenden Charakterbilder eines Moses, eines Abraham aufstellt, und schon dadurch einen im höchsten Sinne hellen Geist und ein wahrheitliebendes Gemüth zeigt, kann ein solcher Wunder erdichten, oder zweideutigen Legenden glauben? Kann er, wenn er von sich selbst spricht in jenem dem wahrhaftigen Gotte huldigenden Geiste, sich als einen, wenn nicht Täuschenden, so doch Getäuschten, als einen Ungewisses für gewiß, unbedeutend Natürliches für göttlich Wunderbares Ausgebenden darstellen? Diese Fragen soll man sich zur Beantwortung stellen, nicht aber wegen wahrscheinlich (oft auch nur möglich) späterer Abfassung eines Geschichtsbuchs als zur Zeit dessen, dem die Tradition es zuschreibt, die geschichtliche Wahrheit der Hauptthatsachen, derer, auf die das Buch selbst den Hauptwerth legt, verwerfen. Die höchste Willkür spricht sich in dem Kanon aus, den Neuere aufgestellt, daß ein Buch, weil es Wunderbares berichtet, müsse später geschrieben sein und einen mythischen Charakter an sich tragen. Aber auch das

ist schon unberechtigt, die kritische Frage so in den Vordergrund zu stellen, daß sie, gelöst von der Gesammtanschauung des Inhalts, Geistes und Zusammenhangs der Geschichte, zum Maaßstabe der Wahrheit von dieser gemacht wird. Was dann noch höchstens übrig bleibt, ist das Bestreben, einen sogenannten geistig-religiösen und sittlichen Faden als den Kern des Ganzen hinter den Aussagen des Geschichtsbuchs zu suchen, ein Verfahren, welches schon deshalb als verfehlt erscheint, weil es, wider den Sinn der Urkunden, das religiös-sittliche Leben des israelitischen Volks als unabhängig von bestimmten göttlichen Offenbarungen und Thaten vorzustellen sucht. Dieses Unternehmen kann nur dahin führen, die israelitische Geschichte gegenüber der alten Weltgeschichte schlechthin unbegreiflich zu machen und in der Luft schweben zu lassen, weil ein Kampf des reinen und heiligen Gottesbewußtseins gegen das erkannte Verderben des menschlichen Herzens, laut der Geschichte, sich nie aus der Nationalität als solcher entwickelt hat, noch entwickeln konnte.

Mit diesen Grundgedanken kämpft unser Verfasser, wie uns scheint, im Wesentlichen durchaus siegreich, und zugleich immer gehalten, gegen die Vertreter des rationalistisch-mythischen Standpunkts, auch die edleren, namentlich gegen Ewald als den bedeutendsten unter Denen, die ihn nicht überwunden haben. Zu seiner Polemik steht ihm eine reiche Kenntniß neuerer historischer Untersuchungen zu Gebote, wie er denn die Schriften von Schelling, Markus Niebuhr, Renan, Bunsen, Lücke u. A. berücksichtigt. Was er aufstellt, ist im Allgemeinen nicht neu, und vielleicht weist er zu wenig darauf hin, daß der innige Zusammenhang von Worten und Thaten in der Bibel auch von Anderen vor ihm gezeigt worden ist, aber ihm bleibt eben das Verdienst, den großen Gedanken von der wesentlichen Einheit des Religiös-Geistigen und des göttlich Thatsächlichen im Alten Testament in Uebereinstimmung mit geschichtlichen und psychologischen Ergebnissen neuerer Zeit ins Licht gestellt und den Gegensatz zwischen voraussetzungsvoller Beurtheilung der alttestamentlichen Geschichte und hingebender Vertiefung in das Göttliche ihres Zusammenhanges scharf hervorgehoben zu haben. Vorzüglich gehaltvoll erscheinen

uns die Abschnitte über Moses und Abraham, fein sind die Bemerkungen über die Bedeutung der Geschlechtsregister, S. 128. 129., in welchen entweder Dichtung oder Fälschung anzunehmen, in der That unnatürlich sein würde, während ihre Aufstellung selbst die Zuversicht einer göttlichen Leitung der Entwickelung des Menschengeschlechts in sich schließt.

Neben dieser Fülle des Lobenswürdigen findet sich doch eine Lücke. Der Verfasser gibt, freilich in Folge seiner Methode, keinen Begriff der Offenbarung und des Wunders, deren Thatsächlichkeit er eben behauptet. Was über Theophanie, Einsprache des Geistes und Verwandtes im Abschnitte von den Propheten vorkommt, sind exegetische Bemerkungen, aus denen keine Gesammtanschauung hervorgeht. Hier sind wir zwar auf den zweiten Band verwiesen. Dennoch bedient sich der Verfasser eines Begriffs und eines Ausdrucks, dessen Rechtmäßigkeit, oder doch Wichtigkeit, er, wie es scheint, mit Unrecht voraussetzt. Dies ist der Begriff des Uebernatürlichen. Wunder werden als „übernatürliche Gottesthaten" bezeichnet, S. 36., der „übernatürliche Charakter" der Weissagung, S. 57., „übernatürliche Offenbarungen" an die Propheten, dies sind häufig vorkommende Bezeichnungen der göttlichen Thaten. Wir möchten zweifeln, daß dieses Merkmal, dieser Ausdruck wichtig genug sei, um auch nur vorläufig so bedeutend und wiederholt in die Mitte gestellt zu werden. Keinesweges deshalb, weil wir das Uebernatürliche in Abrede stellten, sondern deshalb, weil wir es nicht für den Kern des Begriffs der Offenbarung anzusehen vermögen. Uebernatürlich ist ja an sich noch nicht göttlich, denn es kann auch ein böses Uebernatürliches geben, das Dämonische. Uebernatürlich ist auch deshalb nicht die Hauptsache im Begriffe des Wunders, weil dieses zugleich immer Natur und Natürliches enthält, wie z. B. bei den Heilungswundern Christi die Natur als Basis vorhanden ist und bleibt, nur das Kranke der Natur verwandelt wird in das ihr wesentliche Gesunde, so daß das ganze Wunder der göttlich hergestellte Leib des Menschen ist. Ist es nun schwer, einen solchen Begriff der Offenbarung und des Wunders (hier noch beides, nämlich Wort und That Gottes, als Eins

gefaßt) aufzustellen, durch welchen ein Bezeichnenderes hervorgehoben wird: so genüge hier die Bemerkung, daß das gegenwärtige, übergreifende, persönliche Wirken, Hervortreten und Selbstbezeugen Gottes darin ausgedrückt sein muß. Denn wie es der Fehler des älteren Offenbarungsbegriffes aus der sogenannten supernaturalistischen Schule war, daß die Offenbarung als die Kundmachung einer Lehre von Gott, nicht Gottes selbst, gefaßt wurde; wie es eine falsch-mystische, magische Auffassung der Offenbarung ist, wenn die Kundmachung irgend einer Sache, sei sie im Himmel oder auf Erden, als das Wesen von jener angesehen wird: so darf der wahre Offenbarungsbegriff auch nicht bei dem Uebernatürlichen stehen bleiben, sondern gerades Weges die persönliche Selbstbezeugung Gottes, das eigene göttliche Reden und Thun, das Erscheinen und Kundwerden des schlechthin Lebendigen in übercreatürlicher Heiligkeit und rettender Liebe als das Wesentliche bezeichnet werden. Eben in dieser Weise sind es nicht Offenbarungen, die Christus vom Himmel bringt, sondern er ist die Offenbarung und das Wunder aller Wunder.

Nur unter der Voraussetzung, daß, auf dem Grunde der alt- und neutestamentlichen Aussprüche, ein Begriff von Gott festgehalten und ausgebildet werde, nach welchem er als ein wahrhaftig sprechender und ein persönlich wirkender erkannt wird, also ein Begriff von seinem ewigen Logos und Offenbaren seiner selbst, oder, was dasselbe sagt, der Begriff von einem lebendigen, wunderbaren und Wunder thuenden Gotte — nur unter dieser Voraussetzung wird die alttestamentliche Geschichtsforschung einerseits die freieste und schärfste Kritik des Natürlichen und Menschlichen ertragen können, ohne durch unberechtigte Vorannahmen alterirt zu werden, andererseits zu jenem volleren Verständnisse der göttlichen Herablassungen, Zeugnisse und Wunder gelangen, von welchem eine bloß geistreich rationalisirende Behandlung nur abzuführen vermag.

Die in dem zweiten Theile des Buchs enthaltene geschichtliche Betrachtung, deren Stellung zum Plane des Werks wir schon oben berührt haben, behandelt zuerst den „Geisterkampf in

der christlichen Welt" in allgemein kirchengeschichtlicher Entwickelung, stellt dann den älteren Protestantismus in einer Vergleichung mit dem Rationalismus zusammen, den letzteren im weiteren Sinne genommen, wo er nicht sowohl ein Lehrsystem, als eine Geistesrichtung im Gegensatze gegen die göttliche Offenbarung bezeichnet, und beleuchtet sodann „die Ueberwindung des Rationalismus" im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert.

In diesen drei Abschnitten, besonders in den beiden letzten, mehr concret gefaßten, findet sich eine an geistvollen, treffenden, zum Theil neuen Gedanken reiche Darstellung der Gegensätze, welche die göttliche Offenbarung ihrer Natur nach immer entscheidender in den Geistern hervorruft und gerufen hat. Der Grundgedanke ist die Nothwendigkeit der Bekämpfung eines von der Offenbarung gelösten Denkens über den Menschen und die Natur und die Gewißheit des Sieges in diesem Kampfe vermittelst einer tieferen speculativen Gesammtanschauung der Offenbarung als göttlicher That in ihrem Zusammenhange mit Natur und Geschichte. Auberlen schreitet in diesem Gedankengange um so glücklicher fort, als er, unter Vermeidung schroffer Entgegensetzungen und Verurtheilungen, auch in dem, was ihm die rechte Seite ist, Fehler anerkennt, Berechtigtes auch in dem, was er als die linke verwirft. So betrachtet er denn auch den älteren Protestantismus, bei innigster Anerkennung der reformatorischen Principien, als mit Mängeln und Ueberspannungen behaftet in Bezug auf die Lehren von Sünde und Gnade, in Bezug auf den Schriftgebrauch und die Inspiration, und er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß besonders in dem nach-reformatorischen Protestantismus die Anknüpfungen des Göttlichen an die edleren unzerstörbaren Keime der menschlichen Natur oftmals verkannt, und das sich offenbarende göttliche Leben eng in den Begriffsformen einer fremdartigen Weltweisheit sei aufgefaßt worden. Der Verfasser erhebt sich weit über den einseitigen Confessionalismus unserer Tage, indem er, selbst württembergischer Lutheraner von Abstammung, das Recht und den relativen Vorzug des reformirten Abendmahlsbegriffs hervorhebt, nämlich darin, daß das heilige Mahl und die Darreichung der himmlischen Substanz

nicht vorzugsweise als Pfand der Sündenvergebung, sondern mehr noch als Nährung des inwendigen erneuerten Lebens des Gläubigen gefaßt wird (S. 186. 187.), eine Vorstellung, in welcher unser Schriftsteller sich faßt wörtlich mit einer neueren Auffassung des Referenten berührt[a]). Er findet, daß der ältere Begriff von Christus einseitig bei dem priesterlichen, sühnenden Amte sei festgehalten worden, und daß es darauf ankomme, das durch die Auferstehung vermittelte Königthum Christi, auch insofern es durch den Geist, Seinen Geist, die menschliche und die übrige Natur zu beleben, zu erneuern, zu verklären fähig sei, mehr hervorzuheben. Indem er eine gewisse Emancipation der Vernunft und Natur von dem Banne steifer und lebloser Gedankenformen als berechtigt anerkennt, ist er doch weit entfernt, den neueren Ansprüchen auf eine ästhetische oder dialectische Autonomie von beiden Concessionen zu machen, sondern verlangt, daß beide gleichsam eingetaucht werden in das Gemeinschaftsleben des durch Wort und Geist sich mittheilenden Christus. In dieser Beziehung will er einen mehr biblisch-realistischen Geistesbegriff, wonach der Geist nicht bloß als vorstellendes und denkendes Sein, sondern als persönliches, schaffendes, höhere Leiblichkeit hervorbringendes Wesen zu fassen sei. Sehr mit Recht weist er in einigen Stellen darauf hin, daß der Begriff der Wiedergeburt, in Vergleichung mit dem oftmals einseitig hervorgehobenen der Rechtfertigung, noch nicht gehörig zu seinem Rechte gekommen sei. Hier hätte der Verfasser, da er doch sonst das Dogmen- und Kirchengeschichtliche zu berücksichtigen sucht, die Bedeutung des ursprünglichen Methodismus erwähnen, wie überhaupt in dem letzten Abschnitte England's Vorgang in erneuerter Anerkennung der Offenbarung und der Bibel ins Auge fassen sollen.

Dieser letzte Abschnitt erkennt die Anfänge der Ueberwindung des Rationalismus, insofern er schon seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts eine Weltmacht geworden war, in Spener und dem Pietismus, in Bengel und seiner Schule, und

a) Vergl. Die evangelische Kirche und die Union. Eine Prüfung des Werks von D. Stahl, die lutherische Kirche und die Union. 1861. S. 63. 71. 72.

in der theosophischen Geistesrichtung von Oetinger, Crusius und Anderen. Auch hier fehlt es nicht an lichtvollen Auffassungen und gründlichen Bemerkungen, wohin besonders die Ausführungen über die Theologie Bengel's gehören. Es war wohl an der Zeit, daß die auf reichem Wissen und tiefer, frommer Verehrung der heiligen Schrift, besonders des Neuen Testaments, sich gründende historisch-realistische biblische Theologie dieses großen Württembergers in eingehendere Erwägung gezogen wurde, da durch dieselbe der schwäbische Protestantismus früher und sicherer von der Herrschaft scholastischer Orthodoxie befreit und zugleich fester bei dem Evangelium erhalten wurde, als sich die geistigen Dinge im nördlichen Deutschland gestalteten [a]). Auberlen legt dabei einen besonderen Werth auf die eschatologischen und chiliastischen Grundgedanken der Bengel'schen Schule, und auch dies hat seine Berechtigung, wiewohl wir nicht finden, daß zur Aufklärung der sehr von einander abweichenden Gesichtspunkte über das Wesentliche des Chiliasmus in unserer Zeit etwas Befriedigendes angedeutet sei. Der Theosophie des tiefsinnigen Oetinger legt unser Verfasser mit Recht eine nicht geringe Bedeutung bei; wir sind aber der Meinung, daß er das Verhältniß der Theosophie zur Theologie, wie auch Andere in unserer Zeit, nicht ganz richtig beurtheilt. Der Theosophie, wie Oetinger sie behandelt hat, kommt, wie es uns scheint, ein fest zu begränzendes, aber wirksames Verhältniß zur Philosophie zu, nicht aber zur Theologie. Jene kann nur durch ein gewisses Maaß von Theosophie vor Formalismus und Idealismus sich bewahren. Die Theologie aber, die Wissenschaft der kirchlichen Selbstverständigung über den Glauben, kann durch Theosophie nur zu mannichfaltiger Gränzverrückung Ursache geben, und sie hat ein anderes Mittel, um sich vor Abstraction und Trockenheit ihrer Ausgangspunkte und Ausführungen zu bewahren, nämlich das innige und schlichte Festhalten an dem göttlichen Zeugnisse von Erlösung, Gnade und Himmelreich. Noch zeitgemäßer finden wir deshalb die erneuerte Hinweisung auf Crusius,

---

a) Vergl. H. von der Goltz, die theologische Bedeutung Bengel's und seiner Schule, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 6. Band, 3. Heft.

den schon Delitzsch mit vollem Rechte als einen bedeutenden philosophischen Theologen dargestellt hat.

Der letzte Abschnitt des Buchs, „die Ueberwindung des Rationalismus im 19. Jahrhundert“, liefert eine Uebersicht der verschiedenen merkwürdigen Richtungen einer von tieferem philosophischen Denken getragenen Theologie und einer mit christlichen Grundgedanken sich mehr oder minder befreundenden Philosophie. Hier wird denn Schleiermacher's und derer, die man im weiteren Sinne seine Schule nennen kann, mehrfach Erwähnung gethan. Wir lassen uns hier nicht ein auf eine Beleuchtung des vielfach beurtheilten Gegenstandes, möchten nur an Eines erinnern. Die Meisten von denen, welche von einem gewissen Einflusse pantheistischer Anschauungen auf die Theologie Schleiermacher's sprechen (und dies thut auch Auberlen), beachten, bei allem sonstigen Rechte zu ihren Urtheilen, Schleiermacher den Prediger viel zu wenig. Und doch machte der Prediger ein bedeutendes Ingrediens des innersten Wesens Schleiermacher's aus. Wer nun durch ein eingehenderes Studium der großentheils so mächtigen Predigten Schleiermacher's, auch der Entwickelung seiner selbst, die sich darin ausspricht, die innige und einfache Kindlichkeit kennen gelernt hat, mit der sich der predigende Schleiermacher an Gott den Vater, im Namen Christi, wendet: der wird von Schleiermacher's Pantheismus (wie viel oder wie wenig er nun davon gehabt haben mag) sagen müssen, daß er den Theisten, den betenden und herzlichen Theisten, nicht bei ihm verdrängt hat.

S. 336. findet sich eine etwas geringschätzige Aeußerung über die preußische Union, als die „der Kirche mehr oder weniger äußerlich auferlegt und zum Theil aufgezwungen sei“, wiewohl, fast dem entgegen, S. 357. von dem Rechte einer unirt ausgeprägten kirchlichen Eigenthümlichkeit die Rede ist. Es ist wohl nur dem Umstande, daß die dem norddeutschen, namentlich dem preußischen, Kirchenleben etwas fern stehenden Süddeutschen von Manchem nicht eine volle Anschauung haben, zuzuschreiben, daß ein sonst die Geschichte so gesund betrachtender Schriftsteller jenes erste Urtheil gerade so niederschrieb.

In diesem letzten Abschnitte treffen wir auf eine Reihe zum Theil gewichtiger und feiner Urtheile über neuere theologische und philosophische Schriftsteller. Immer aber behält es etwas Bedenkliches, in so kurzen Urtheilen, als sie hier nur gegeben werden konnten, die verschiedensten Richtungen gründlich und gerecht darstellen zu wollen. Ungleichheiten der Berücksichtigung, Uebergehungen, wirkliche oder scheinbare Unbilligkeiten zu vermeiden, ist in solchen Uebersichten fast unmöglich.

Das Ganze dieses Buchs macht den wohlthuendsten Eindruck. Der Stil ist klar, rein, anregend, die Gesinnung durchweg würdig und von Liebe der Wahrheit beseelt. Möchte es viel, auch von Jüngeren, auch von gebildeten Nichttheologen, gelesen werden.

November 1861. D. K. H. Sack.

2.

Die liturgischen Verhältnisse Thüringens. Von Ludwig Tümpel, Pfarrer zu Ernstroda im Gothaischen. I., mit dem besonderen Titel: Die Gottesdienstordnung der thüringischen Kirchen, ihre Intonationen, Collecten und Gebete, mit besonderer Berücksichtigung des neuen weimarischen Kirchenbuchs. Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes. 1861. XIV. S. 364.

Die nächste Veranlassung zu vorstehendem Buch hat das neue weimarische Kirchenbuch gegeben, das im vorigen Jahr erschienen ist und mit dem es sich folgendermaßen verhält. Die letzte Auflage der weimarischen Agende (ein Auszug aus der verbesserten Kirchenordnung von 1664) datirt von 1752; das vielfach geäußerte Bedürfniß nach einer neuen Auflage bestimmte die noch bestehende Verlagshandlung, eine solche zu veranstalten; sie wurde jedoch (von wem, ist nicht angegeben) darauf aufmerksam gemacht, daß eine Erweiterung und Vervollständigung

dringend wünschenswerth sei, und veranlaßte daher eine „sachkundige Hand", diesem Wunsch zu entsprechen. So erschien denn der erste Theil des Kirchenbuchs, enthaltend Intonationen, Collecten und Gebete, mit einem Vorwort der „Verlagshandlung" vom 1. Mai 1860. Dieß mußte, wie Herr Pfarrer Tümpel bemerkt, „den Schein erwecken, als eigne im Großherzogthum Weimar einer Buchhandlung kraft ihres an einem kirchlichen Buche zustehenden Verlagsrechtes die Befugniß, dasselbe in wesentlich veränderter Gestalt herauszugeben und .... mit der Kirche Buch also zu schalten und zu walten, als wenn das hochwichtige liturgische Recht derselben auf sie übergegangen wäre." Bald darauf aber wurde im Kirchen- und Schulblatt vom 8. August ein Erlaß des Großh. Kirchenraths vom 2. Juli zur allgemeinen Kenntniß gebracht, worin derselbe auf das erschienene Kirchenbuch nicht nur „aufmerksam" macht und sagt, daß es mit seiner Genehmigung bearbeitet sei, sondern auch einen baldigen allgemeinen Gebrauch wünscht, die Anschaffung „dringend" empfiehlt und die Geistlichen anweist, da, wo die ältern Agenden nicht mehr vorhanden oder durch langen Gebrauch in üblem Zustand sind, „es anzuschaffen und in Gebrauch zu nehmen".

Wir führen diese Verfahrungsweise deshalb an, weil sie immerhin eine neue, eigenthümliche ist. Zuerst erscheint das Kirchenbuch in wesentlich erweiterter und veränderter Gestalt rein als buchhändlerisches Unternehmen, ohne daß sich der Verleger auch nur mit einer Sylbe auf eine kirchliche Autorität, heiße sie Behörde oder Synode, beruft, und später kommt erst die kirchliche Behörde und adoptirt dieses Unternehmen, verlangt von den Geistlichen den Gebrauch und führt also eine neue Agende ein. In dem betreffenden Erlaß wird sich auch nicht einmal auf eine deßfallsige Entschließung des Landesherrn, der das ius episcopale hat, berufen, und doch auch nicht gesagt, daß es sich nur um ein Provisorium handle. Hat denn in Weimar der Kirchenrath das Recht, ohne förmliches Gutheißen des Landesherrn und ohne die Geistlichkeit oder die Gemeinden irgendwie zu hören, neue oder abgeänderte Agenden einzuführen? Fast sieht es so aus, als ob der Kirchenrath den Buchhändler habe wollen

vorausschicken und sehen, ob nicht etwas Aehnliches wie in Bayern oder Baden zu besorgen sei. In Weimar ist man noch geduldiger und gehorsamer als anderwärts, was wir an sich nicht tadeln wollen, wozu wir vielmehr dem Kirchenregiment Glück wünschen.

Herr Pfarrer Tümpel bezweckte ursprünglich, nur eine Kritik dieses weimarischen Kirchenbuchs, „des ersten dankenswerthen Beitrags aus neuerer Zeit zur Reinigung und Weiterbildung des liturgischen Bestandes der thüringer Kirchen“, zu schreiben. Da ihm aber das Material unter der Hand wuchs, so ergriff er gern das Erbieten der Verlagshandlung, „die Arbeit in selbstständiger Gestalt ins Leben treten zu lassen“, indem es dadurch möglich ward, „die gesammten ernestinischen und schwarzburgischen Lande in den Kreis der Betrachtung aufzunehmen“ und so die liturgischen Verhältnisse Thüringens überhaupt näher zu behandeln. Dem vorliegenden ersten Theil, welcher die Gottesdienstordnung enthält, wird, wie dem weimarischen Kirchenbuch, ein zweiter folgen, der die liturgischen Handlungen umfaßt.

Der Standpunkt des Herrn Verfassers ist im Allgemeinen ein entschieden lutherischer, in liturgischen Dingen ein streng historischer und practischer. Wiederholt erklärt er, seine Schrift bezwecke nicht eine „liturgische Theorie“, auch „versteige sie sich nicht zu gelehrten Untersuchungen über die liturgischen Verhältnisse des kirchlichen Alterthums“, sondern habe eine unmittelbar „practische Tendenz“, sie wolle „die geschichtlichen Grundlagen aufzeigen und aufstellen, auf welche die liturgische Arbeit der Gegenwart sich zu besinnen und von denen sie auszugehen hat, wenn sie sich nicht verirren, sondern die Kirche wahrhaft bauen will“. „Als Leser denkt und wünscht sich der Verfasser vorzugsweise seine Amtsbrüder. Wesentlich von ihrem Standpunkte aus hat er alle Gegenstände und Fragen behandelt, mit denen er sich bei seiner Arbeit beschäftigen mußte“; seine Schrift „will dem thüringer Klerus dazu dienen, sich über die liturgischen Verhältnisse der Landestheile ins Klare zu setzen, denen er angehört, damit durch seinen Dienst den Gemeinden der Schatz wieder

aufgeschlossen und flüssig gemacht werde, welchen unsere Kirche in ihrer Liturgie besitzt." Zu dem Ende hat denn der Verfasser seine Schrift so eingerichtet, daß sie „in Verbindung mit dem neuen weimarischen Kirchenbuche so ziemlich die Stelle eines Codex liturgicus — wenn es erlaubt ist, diesen stolzen Namen zu gebrauchen — für die lutherische Kirche Thüringens vertreten dürfte."

Das Ganze zerfällt hiernach in zwei Hauptabschnitte; nach einer allgemeinen Einleitung (S. 1—14) folgt, der erste „das neue weimarische Kirchenbuch" (S. 15—114.), das in allen seinen einzelnen Bestandtheilen rein von dem angegebenen historisch-practischen Standpunkt aus beurtheilt wird; der zweite Abschnitt zieht die sämmtlichen „thüringer Agenden" von der Reformation an in Betracht (S. 114—339.). Den Beschluß machen einige Beilagen und Nachträge. Namentlich durch diesen zweiten größeren Hauptabschnitt, der von der genauesten, bis ins Einzelnste sich erstreckenden Kenntniß der thüringer Kirchenordnungen zeugt und mit deutscher Gründlichkeit abgefaßt ist, erhält die Schrift einen bleibenden Werth, sie wird zu einer Quellenschrift, die jetzt und künftig Keiner entbehren kann, der sich über die liturgischen Verhältnisse eines von der Reformation her so wichtigen evangelischen Landes gehörig unterrichten und ein Urtheil bilden will. Zunächst ist daher die thüringische Kirche dem Verfasser zu vielem Dank verpflichtet, aber auch die deutsche Liturgik darf sich einer solchen Specialschrift freuen. Daß der Verfasser vor Allem seine Amtsbrüder im Auge hat, können wir nur loben. Es kann doch wohl kein Gebiet geben, das dem practischen Geistlichen näher liegt und mit seinem Lebensberuf inniger zusammenhängt, als das gottesdienstliche; demungeachtet aber sind in der Regel die Geistlichen auf keinem Gebiet so wenig bewandert, als gerade auf diesem. Die Gedankenlosigkeit ist hier so zur Gewohnheit geworden, daß selbst eifrig gläubige Geistliche sich nichts darum bekümmern, ob der Gottesdienst in seinen einzelnen Bestandtheilen ein in sich zusammenhängendes organisches Ganzes oder ein Aggregat von einzelnen durcheinandergeworfenen Stücken ist. Das Vorurtheil und die oft kindische

Abneigung gegen alles Liturgische rühren bei sehr vielen Geistlichen von dem auffallenden Mangel an Kenntniß und Verständniß desselben her; liturgisch ist für sie gleichbedeutend mit katholisch und deshalb halten sie es für unnütz oder selbst gefährlich, sich damit zu beschäftigen; sie meinen, es gebe für Jung und Alt, für Hohe und Niedere keinen bessern und nothwendigeren Gottesdienst als das Anhören ihrer Predigten, die doch oft so glaubens- und gedankenarm sind, daß sie wahrlich nicht das „fürnehmste Stück" des Gottesdienstes, sondern das allergeringste ausmachen. Dazu kommt, daß es ihnen an Sinn für Gesang, namentlich für guten Gemeindegesang fehlt; auch das ist ein Grund ihrer Eingenommenheit gegen liturgische Formen; sie spotten dann über Singsang und meinen, Jedermann müsse zufrieden sein, wenn er nur, wohl oder übel, von ihnen habe predigen hören. Das Singen, sagen sie, ist Sache des Schullehrers und geht uns Prediger nichts an, und doch sagt Luther: Einen Pfarrer, der nicht singen kann, den sehe ich gar nicht an.

Die den beiden Hauptabschnitten vorausgehende „Einleitung" nimmt zwar nur 14 Seiten ein, ist aber für die der ganzen Schrift „zu Grunde liegende Tendenz" sehr bezeichnend. Der Verfasser geht davon aus, daß es nach den Erfahrungen in Bayern und Baden bedenklich erscheinen könnte, auch in Thüringen die liturgische Frage, zumal in unmittelbar practischer Richtung, auf die Tagesordnung zu bringen. Dieß Bedenken zeige sich aber als völlig unbegründet, wenn man auf die Motive der Bewegungen in den genannten Ländern näher eingehe. Er „verzeichnet" sodann wenigstens die eine, nämlich die badische, die sehr übel dabei wegkommt. Das möge man bei dem Verfasser selbst nachlesen. Für uns ist hier nicht der Ort, auf den badischen Agendenstreit näher einzugehen, und überhaupt dürfte eine geschichtliche Darstellung desselben erst dann an der Zeit sein, wenn dessen eigentlicher Kern in der weiteren kirchlichen Entwickelung noch etwas bestimmter an den Tag getreten sein wird, als dieß jetzt schon der Fall ist.

Nachdem der Verfasser die liturgischen Bestrebungen der Gegenwart gegen den Vorwurf des Katholisirens warm ver-

theidigt, glaubt er doch einem Grunde der Gegner billige Beachtung gewähren zu müssen, dem nämlich, daß der bestehenden kirchlichen Sitte und Volkseigenthümlichkeit bei liturgischen Neuerungen Rücksicht zu tragen sei; Thüringen nun befinde sich in der glücklichen Lage, daß das, wogegen sich die badische und bayerische Agitation, sei es zum Schein, sei es mit Grund gerichtet, noch, aller Verkümmerung ungeachtet, in der kirchlichen Sitte kräftige, lebensfähige Wurzeln habe; das Interesse an der Pflege dieser Wurzeln wach zu rufen, sei die Aufgabe der vorliegenden Schrift. Allerdings verhält es sich mit Thüringen in dieser Beziehung eigenthümlich. Es ist die Heimath des correcten Rationalismus, der bis in die niederen Regionen eingedrungen ist; und doch hat sich hier so manche kirchliche Sitte erhalten, die anderwärts abgekommen ist oder nie bestanden hat. Die neueste Ausgabe des weimarischen Gesangbuchs von 1859 enthält z. B. noch die reformatorischen Lieder unverändert mit allen ihren materiellen und formellen Härten, ohne beanstandet, geschweige denn, wie in der bayerischen Pfalz, verworfen zu werden. Das Volk singt dem Vernehmen nach in Weimar an Weihnachten auf öffentlichem Platz das Lied Luther's: Vom Himmel hoch da komm' ich her ꝛc., also auch V. 13: „Ach, mein herzliebes Jesulein, mach' dir ein rein sanft Bettelein, zu ruhn in meines Herzens Schrein, daß ich nimmer vergesse dein", und V. 14: „das rechte Susannine schon" [d. i. Schlaf' Kindchen schön]; ebenso nimmt in Jena, wie man uns erzählt hat, Niemand Anstand, aus demselben Gesangbuch zu singen: „Wache, daß dich Satans List nicht im Schlaf antreffe, weil er sonst behende ist, daß er dich beäffe" ꝛc. Die Collecten werden seit der Reformation bis heute von den Geistlichen gesungen, ebenso die Einsetzungsworte und das Vaterunser bei der Communion; die alten Kirchengebete sind beibehalten auch im neuen weimarischen Kirchenbuch; die hier gesammelten 240 Intonationen sind lauter Responsorien, die vom Geistlichen und dem Chor oder der Gemeinde vor der Collecte gesungen werden. Was würde man in Baden erst gesagt und gethan haben, wenn das badische Kirchenbuch dergleichen angeordnet hätte? Es ist immerhin sehr beachtens-

werth, daß in Thüringen der Rationalismus, der so lange an der Spitze des Kirchenregiments selbst vertreten war, es nicht wagen durfte, die liturgische Sitte abzuschaffen.

Der erste Hauptabschnitt: „Das neue weimarische Kirchenbuch", hat 4 Abtheilungen, deren erste die der Redaction desselben zu Grunde liegenden Principien bespricht. Zunächst dankt der Verfasser dem Kirchenrath, daß er in dem oben erwähnten Erlaß den liturgischen Unfug, selbstgemachte Formulare, Verse oder fremde Lieder an die Stelle der Liturgie zu setzen, gänzlich abgestellt, ingleichen den Gebrauch von Privatagenden verboten habe. Man sieht daraus, welche Willkür bis dahin geherrscht haben mag; mit Recht bezeichnet sie der Verfasser als eine „Knechtung der Gemeinde unter das Belieben des jeweiligen Pfarrers", der sich zu ihrem „absoluten Selbstherrscher" mache. Was nun den Inhalt des Kirchenbuchs selbst betrifft, so ist dasselbe lediglich eine Sammlung von Intonationen, Collecten und Gebeten nach der Predigt; der Gang und Verlauf des Gottesdienstes selbst an Fest-, Sonn- und Wochentagen ist nicht einmal angedeutet, geschweige vollständig angeordnet; man weiß nicht, ob außer der Predigt noch etwas und was etwa dazu kommt und wie Alles auf einander folgt. Man hat die alten Formulare, wie sie von jeher im Gebrauch waren, möglichst unverändert wieder aufgenommen und spätere hinzugefügt, wobei besonders das württembergische Kirchenbuch benutzt wurde. Der Verfasser bedauert, daß hiernach die weimarische Kirche bis auf Weiteres verurtheilt sei, einen trümmerhaften, übel zusammenhängenden Cultus zu behalten; er glaubt, es wäre viel ersprießlicher gewesen, wenn die Redaction die alten, nach und nach weggefallenen oder verstümmelten klassischen Bestandtheile der Liturgie in ihrer ursprünglichen Form wieder aufgenommen, jedoch den Gemeinden die freie Aneignung derselben überlassen hätte, denn wo bisher Willkür geherrscht, sei es nicht recht und klug, die Zügel allzu streng anzuziehen. Wir müssen hierin dem Verfasser beistimmen; es scheint, daß man dieß aus Furcht vor badischen Zuständen unterließ, allein die Verhältnisse hätten es hier doch viel eher zugelassen. Wo z. B. das Gloria gesungen wird

da sollte doch nothwendig das damit ein Ganzes bildende Kyrie auch vorausgehen; Ref. hat aber in Thüringen Gottesdiensten angewohnt, wo dieß nicht der Fall war. Der „trümmerhafte Charakter“ ist dadurch entstanden, daß man früher einzelne Bestandtheile, wie z. B. die Schriftlesung, durch summarische Auslegungen ausdehnte und statt der kurzen liturgischen Sätze des Kyrie, Gloria und Credo ganze Lieder sang, dann aber, weil der Gottesdienst zu lange dauerte, einen Bestandtheil nach dem andern wegließ, nur um abzukürzen. Das Streben nach Kürze erkennt der Verfasser als berechtigt an, will aber sehr richtig dadurch den Organismus des Ganzen nicht zerstört und aufgehoben wissen. Man mäßige sich nur etwas im Predigen und lasse nicht zu viel hintereinander singen, etwa 6 bis 8 Verse, so kann der Gottesdienst in fünfviertel Stunden beendigt sein, ohne daß irgend ein liturgischer Hauptbestandtheil wegfallen muß. Auf einen Punkt erlauben wir uns hier den Verfasser noch besonders aufmerksam zu machen, nämlich auf die Interludien beim Gesang, mit denen namentlich in Thüringen ein großer Unfug getrieben wird, wovon Ref. Ohrenzeuge gewesen ist. Würden sie wegfallen, so dauerte — man sollte es kaum glauben und doch ist es so — der Gottesdienst mindestens eine Viertelstunde kürzer; sie stören den Gesang, statt ihn zu fördern, es wird während derselben gesprochen, ein fließender andächtiger Gesang ist dabei kaum möglich. Wozu solcher musikalische Unsinn, der nirgends, wo man Lieder singt, vorkommt, als nur in der Kirche? In Baden sind diese Zwischenspiele seit 25 Jahren verboten; der Gesang hat dadurch gewonnen, Niemand verlangt mehr darnach, und man dürfte es nicht wagen, sie wieder einzuführen.

Die zweite Abtheilung bespricht die „Intonationensammlung“, welche sehr reich ist; zieht man die doppelt abgedruckten ab, so bleiben immer noch über 200, „ein Reichthum“, sagt der Verfasser, „wie er wohl der lutherischen Kirche auf diesem liturgischen Gebiete noch nie zur Verfügung gestanden hat“; demungeachtet vermißt er für manche Fälle Intonationen, auch tadelt er den Mangel an Ordnung und die Principlosigkeit der Auswahl, ingleichen das Fehlen des Schriftcitats. Auf die Vor-

schläge im Einzelnen ist hier nicht näher einzugehen. Rec. muß gestehen, daß er überhaupt nicht weiß, was diese Masse von Intonationen soll; das Viel und Vielerlei thut es auch hier wahrlich nicht. Sollen diese Intonationen die alten Introiten ersetzen, so genügt es, für jeden Sonn- und Festtag eine auf die Kirchenzeit bezügliche zu haben, wie ja auch die Collecte, der sie vorausgeht, de tempore sein soll. Die responsorische Form bringt es schon mit sich, daß nicht jeder Spruch sich zu einer Intonation eignet (vgl. z. B. Nr. 104. 200. 34. 22. 11. u. s. w.), man beschränke sich also auf die geeigneten und ordne sie streng nach dem Kirchenjahr, dann wird sie auch die Gemeinde sich gehörig aneignen können, was kaum möglich ist, wenn der Geistliche jedesmal aus den Hunderten beliebig eine auswählt. Ueber den Gesang dieser Intonationen hätte doch etwas bemerkt werden sollen. Die „gänzliche Weglassung des Halleluja bei allen“ billigt der Verfasser nicht; bei den Festtagsintonationen hätte es am wenigsten fehlen dürfen.

Bei der dritten Abtheilung: „Die Collectensammlung“, macht der Verfasser nur wenige Ausstellungen; er sagt: „Am Treuesten giebt das neue Kirchenbuch die alte Agende bezüglich der Collecten wieder“, über hundert seien aus letzterer mitgetheilt unter den 3 Rubriken: Sonntags und täglich, an Festtagen, in allerlei Noth. Auf die wenigen, die er vermißt (S. 73 f.), legen wir kein großes Gewicht. Mit der Textesrecension muß man durchaus zufrieden sein, der Verfasser erkennt sie auch als gut an, und was er im Einzelnen dagegen bemerkt, ist von keinem Belang. Mit Recht aber wünscht er, daß den Collecten das altkirchliche: Laßt uns beten, vorausgehen und das Amen der Gemeinde folgen möchte.

Die vierte Abtheilung enthält die Kritik der „Gebetsammlung“. Zuerst wird anerkannt, wie reichlich dem früheren Mangel an Kirchengebeten in den älteren Kirchenordnungen abgeholfen sei und daß die neu ausgewählten Gebete sich würdig den bewährten alten anschließen; nur, meint der Verfasser, hätten in erster Reihe die thüringischen Agenden berücksichtigt werden sollen. Auch ist er im Zweifel, ob es als ein Vorzug anzu-

erkennen sei, daß für das Gebet nach der Predigt an Sonntagen zehn Formulare zur Auswahl gegeben worden. „Soll die Gemeinde nach allen ihren Gliedern mitbeten, wie es doch beim Hauptgebete im Hauptgottesdienst vorzugsweise gewünscht und ihr ermöglicht werden muß, dann ist es auch ein unerläßliches Erforderniß, daß ihr das Gebetsformular wohl bekannt sei. Bei einer Abwechselung mit 10 Nummern ist diese Bekanntschaft schlechterdings nicht zu erreichen." Hierin müssen wir vollkommen beistimmen und hätten nur gewünscht, der Verfasser möchte diesen Punkt im Allgemeinen ausführlicher behandelt haben. Es widerspricht geradezu dem Begriff der Liturgie und hebt ihr unterscheidendes Wesen auf, wenn in ihr ein Wechseln und Auswählen nach dem subjectiven Belieben des Geistlichen stattfindet. Der Inhalt der Predigt (versteht sich, auf Grund des göttlichen Wortes) muß sich nach den Verhältnissen und Zeitbedürfnissen richten und daher dem subjectiven Gewissen des Predigers überlassen bleiben; aber das, was die Gemeinde selbst oder er im Namen derselben thut, muß seinen festen, bestimmten, unwandelbaren Inhalt haben, der wohl je nach der objectiv gegebenen Kirchenzeit, aber nicht nach dem subjectiven Geschmack des Einzelnen ein verschiedener sein kann. Die alten reformatorischen Kirchenordnungen wissen nichts von verschiedenen Formularen zu einem und demselben Zweck, sondern haben für denselben Zweck immer nur e i n Formular. Das war wahrlich nicht Armuth, sondern es ergab sich aus der Natur der Sache. Erst spät kam die Sitte auf, mehrere Formulare zur Auswahl neben einander zu stellen, und diese Sitte nahm mit dem Verfall der Liturgie und mit dem Mangel an Sinn dafür zu. Ref. kennt keine Kirchenordnung des 16. Jahrhunderts, die auch nur 2 verschiedene Taufformulare hätte, geschweige gar 10 verschiedene Hauptgebete nach der Predigt, wie das neue weimarische Kirchenbuch. Das württembergische Kirchenbuch verdient gewiß alle Anerkennung, aber es ist eben nur eine „S a m m l u n g" von Formularen zur beliebigen Auswahl für den Prediger, kein Kirchen- d. h. Gemeindebuch. Wenn gar manche neuere Agenden für einen und denselben Zweck mehrere Formulare zusammenstellen, die aus

ganz verschiedenen Glaubensrichtungen hervorgegangen sind, damit der Geistliche sich dasjenige wählen kann, welches seiner rationalistisch trockenen oder sentimentalen, supernaturalistischen, orthodoxen, pietistischen oder laodicäischen Richtung am meisten zusagt, so ist dieß ein liturgischer Unfug, dem in aller Weise gesteuert werden sollte. Wir sind weit davon entfernt, das freie Gebet des Geistlichen aus dem Herzen am gehörigen Ort zu verwerfen, im Gegentheil; aber das Gemeindegebet muß der Gemeinde durchaus bekannt und geläufig sein, wie es ja bereits bei dem Gebet aller Gebete, dem Vaterunser, der Fall ist. Ein gutes Gebet wird man nicht müde. Oder betet man zu Tisch, beim Erwachen und Schlafengehen jeden Tag ein anderes Gebet, um nicht zu ermüden? Der Inhalt der Gebete kann nur wechseln nach dem unwandelbar feststehenden Wechsel der Kirchenzeiten; das Kirchenjahr muß maßgebend sein und dann fehlt es an Abwechselung nicht. Wie kann aber z. B. ein Pfingstgebet, das nur Einmal im Jahr vorkommt, der Gemeinde nur irgend bekannt werden, wenn der Geistliche jedes Jahr ein anderes von den drei oder vier Formularen liest, die ihm die Agende zur Abwechselung darbietet? Ueberhaupt ist gar nicht einzusehen, warum die Kirche an jedem Pfingstfest wieder anders beten und was dieses Abwechseln bezwecken soll. Gewiß hat kaum etwas so sehr zu unserer liturgischen Zerfahrenheit beigetragen, als der gerühmte Reichthum und die Anhäufung von Formularen für einen und denselben Zweck; es ist auffallend, wie wenig dieß noch erkannt und beachtet wird.

Unter den zehn Formularen widmet der Verf. der Nr. 1. mit Recht besondere Aufmerksamkeit, da dasselbe „wegen seiner weiten Verbreitung in der lutherischen Christenheit als deren gemeines Gebet bezeichnet werden kann". — Es ist dieß das bekannte: Allmächtiger, barmherziger Gott, Herr Himmels und der Erde, wir bitten dich ꝛc., das sich selbst in reformirten Kirchenordnungen findet, aber schon frühe bald Zusätze, bald Abkürzungen erfahren hat und überhaupt nicht überall wörtlich gleichlautet. An der Recension, welche das neue weimarische Kirchenbuch hat, findet der Verf. allerlei auszusetzen, worin wir

ihm nicht beistimmen können; man darf mit dieser Recension wohl zufrieden sein, die „Kindesbande“ würden wir nicht einmal beibehalten haben. Dagegen wäre allerdings „eine Einleitung zum allgemeinen Kirchengebet“, resp. Aufforderung dazu, wie sie in den älteren Agenden vorkommt, zu wünschen gewesen. Für die Festgebete im Allgemeinen empfiehlt der Verf. als „Muster“ die im badischen Kirchenbuch aufgestellte Form. Daß die Litanei im ursprünglichen Text aufgenommen ist, wird dankbar anerkannt und dabei bemerkt: „Preisen wir unser thüringer Volk glücklich, daß es sich noch nicht zu der Höhe der nürnberger Protestanten verstiegen hat, die auch in diesem urlutherischen Gebete mit feinem Tact lediglich Römisches gewittert haben!“ Solche Protestanten giebt es nicht blos in Nürnberg, sondern auch in andern, dem Referenten näher liegenden Städten.

Am Schluß des ersten Hauptabschnittes faßt der Verf. sein Urtheil über das neue weimarische Kirchenbuch dahin zusammen, daß ihm durch seine vielfache Bemängelung dennoch nicht die Freudigkeit genommen worden sei, darin einen entschiedenen Fortschritt auf der Bahn liturgischer Thätigkeit anzuerkennen. Noch besonders hebt er hier hervor: „Ueberall wird in ihm das lutherische Bekenntniß bestimmt und unverkürzt laut und es geschieht dieß in einer Fassung, die kaum einmal vom kirchlichen, liturgischen Tone abirrt.“ Doch, glaubt er, müsse in dieser Beziehung das Schlußurtheil noch vorbehalten bleiben bis zum Erscheinen des zweiten Theils, der die Formulare für die Sacramente bringen werde; sollten hier „neben Formularen, die das lutherische Dogma aussprechen,“ auch solche kommen, „in denen entweder die reformirte Lehre sich geltend macht, oder die doch die lutherische nicht klar und bestimmt genug bezeugen“, so wäre dieß „großes, der lutherischen Kirche angethanes Unrecht“. Gegen diese „Gefahr“, so wie gegen jeden Unionsversuch legt der Verf. fast ängstlich Verwahrung ein. Wir sind darin ganz einverstanden, daß in dem Kirchenbuch einer lutherischen Kirche auch die lutherische Confession zu ihrem vollen Ausdruck kommen muß, und daß es verwerflich wäre, wenn man durch liturgische Formeln die Union einschmuggeln wollte; ob aber in Gegenden,

wo der vulgäre Rationalismus so tiefe Wurzeln geschlagen hat und, wenn auch nicht zum kirchenrechtlichen, doch zum factischen Bekenntniß der Mehrzahl geworden ist, mit einigen streng lutherischen liturgischen Formeln geholfen wäre, und die Kirche in größere Gefahr käme, wenn z. B. neben einer strengen auch eine mildere Taufformel gebraucht würde, müssen wir doch bezweifeln.

Der zweite Hauptabschnitt behandelt, wie schon bemerkt, „die thüringer Agenden", wobei der Verfasser unter Thüringen begreift „das Großherzogthum Sachsen-Weimar-Eisenach, die Herzogthümer Sachsen-Altenburg, Sachsen-Coburg-Gotha, Sachsen-Meiningen und die Fürstenthümer Schwarzburg-Rudolstadt und Schwarzburg-Sondershausen." In der Einleitung giebt der Verfasser die verschiedenen Agenden dieser Länder, insbesondere Art und Zeit ihrer Entstehung genauer an; die wichtigsten sind die des Herzogs Heinrich von 1539 und die sogenannte Casimiriana von 1626, auf denen vorzugsweise die späteren ruhen. Die erste Abtheilung behandelt dann „die Gottesdienstordnung", die zweite „das liturgische Material" sämmtlicher thüringischen Agenden. Wir haben schon oben der Gründlichkeit und Sorgfalt gedacht, mit der hier der Verfasser verfährt. Man sieht es deutlich, daß er diese Agenden alle genau kennt und durchstudirt hat, wie es wohl schwerlich Jemand vor ihm möglich gewesen ist; dieser Abschnitt des Werkes kann als liturgisches Urkundenbuch für Thüringen bezeichnet werden.

Aus der Darlegung der Gottesdienstordnung von 1539 bis 1769 sieht man, worauf der Verfasser auch aufmerksam macht, den allmählich fortschreitenden Verfall derselben, der später in der Aufklärungsperiode noch ungleich mehr zunahm; wohin es endlich gekommen, zeigt der Verfasser an einem Beispiel S. 160 f. und wir müssen dem, was er dort über die „Despotie" der Pfarrer und ihre Willkür sagt, vollkommen beistimmen. Gegen sie führt er untern andern die Aeußerung Melanchthon's an: „Auch als Knabe habe ich in den Kirchen mit besonderer Lust alle Gebräuche beobachtet und meiner Natur ist jene cyklopische Lebensweise völlig zuwider, die nichts von einer Ordnung in den religiösen Handlungen weiß und gemeinsame Gebräuche wie Ge-

fängnißbanden haßt.“ S. 171 ff. versucht nun der Verfasser, „auf Grund des vorliegenden geschichtlichen Materials eine den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechende Ordnung für den Hauptgottesdienst ihren Grundzügen nach aufzustellen.“ Wir beschränken uns hier darauf, nur die einzelnen Bestandtheile, wie sie aufeinander folgen, anzugeben: Eingangslied allgemeineren Inhalts, Introitus, Kyrie, Gloria, Begrüßung, Collecte, Epistel, Gesang des Hauptliedes, Evangelium, Credo, Gesang eines Kanzelverses, Predigt, Abkündigungen und Anzeige der begehrten Fürbitten, ein den Inhalt der Predigt oder ihres letzten Theils zusammenfassender Liedervers oder ein sogenanntes Opferlied, das gemeine Gebet am Altar, dem sich, wenn keine Communion stattfindet, das Gebet des Herrn anschließt, worauf Intonation, Collecte und Segen mit einem Ausgangsverse folgen. Wird Abendmahl gehalten, so folgt auf den Opfergesang die Präfation mit dem Sanctus, nach diesem oder der Vermahnung die Einsetzungsworte und das Vaterunser; während der Communion: Christe, du Lamm Gottes; nach ihr Intonation, Collecte, Segen und Schlußvers. Die in Thüringen üblichen musikalischen Aufführungen und künstlerischen Chorgesänge will der Verfasser sehr richtig in einen organischen Verband mit dem Cultus gebracht wissen; als Stellen, wo sie eingefügt werden können, bezeichnet er: nach dem Introitus, nach dem Gloria und nach dem Credo. Gegen diese ganze Ordnung läßt sich an sich nichts sagen, sie ist nicht neu, sondern die vollständig und correct lutherische, von dieser nur dadurch verschieden, daß das Vaterunser auf die Einsetzungsworte folgt und ihnen nicht vorausgeht, was gewiß sehr richtig ist (vgl. S. 179 f.). Mit Einem Punkt in dieser genuinlutherischen Ordnung hat sich Recensent nie recht einigen können, nämlich mit dem Einfügen des „Hauptliedes“ zwischen die Epistel und das Evangelium, also als stellvertretend für das römische Graduale und die Sequenzen oder Tractus. Der Verfasser berührt diesen Punkt gar nicht. Die Schriftlesung, d. h. die Verkündigung des geoffenbarten, objectiv feststehenden göttlichen Wortes, bildet einen Abschnitt des christlichen Gottesdienstes; in ihr wird das ganze göttliche Wort vertreten und repräsentirt

durch Stellen (Perikopen) aus seinen Hauptbestandtheilen (in der alten Kirche wurde daher auch noch eine alttestamentliche Perikope gelesen); die verschiedenen Perikopen gehören daher zusammen und bilden ein Ganzes mit einander; auf jede derselben kann wohl ein kurzer Lobgesang der Gemeinde folgen, wie das alte, von Luther hochgehaltene Halleluja nach der Epistel und das Lob sei dir, o Christe, nach dem Evangelium, nicht aber kann das „Hauptlied" der Gemeinde zwischen beide treten. Wir können uns im Hinblick auf die Entstehung und die Geschichte des altchristlichen Cultus durchaus nicht damit befreunden, daß der erste Theil der Liturgie durch die Lection der epistolischen Perikope zu Ende geführt werde (S. 175.), vielmehr gehören die Salutation, die Collecte und die beiden Lectionen zusammen, das Credo bildet dann den Uebergang vom verbum scriptum zum verbum praedicatum. Die Bezeichnung ferner des Gesangs vor der Präfation als „Opferlied" halten wir zum mindesten nicht für vorsichtig, sie erinnert an das offertorium, von dem Luther ganz und gar nichts mehr wissen will, indem er sagt: „Hernach, was dem [der Predigt] folget, klingt und stinkt allzumal eitel Opfer . . . . Darum wollen wir alles unterlassen, so nach Opfer klinget."

Gegen das „Hauptbedenken", die vorgeschlagene Ordnung möchte den Gottesdienst allzu sehr verlängern, beruft sich der Verfasser auf seine „eigene Erfahrung" und auf die „Elasticität" dieser Ordnung. „Sie läßt sich der Zeit und sonstigen Verhältnissen, die ihrer Natur nach relative sind, so vollkommen anpassen, daß sie mit ihnen niemals in einen nicht zu lösenden Conflict gerathen kann"; er spricht sodann gegen übermäßig lange Predigten, was leider vergeblich sein wird, so begründet es auch sein mag. Wir haben diesen Punkt schon oben berührt. Die da und dort zur Zeit noch fehlenden „hochbedeutsamen Cultusstücke" sollen nicht vom Kirchenregiment octroyirt und anbefohlen, sondern „lediglich zur freien Aneignung den Pastoren und Gemeinden dargeboten werden"; sehr wahr wird bemerkt: „Das Meiste hängt hierbei von den Geistlichen ab."

Die zweite Abtheilung, welche das liturgische Material

der thüringer Agenden angiebt, handelt unter 1. von den Intonationen, deren Entstehung und Gebrauch im Allgemeinen, sodann in Thüringen insbesondere; es werden drei Tabellen beigefügt, deren erste die allmähliche Vermehrung der Intonationen in den weimarischen Agenden von 1658, 1664, 1707, 1860 nachweist, die zweite giebt die Schriftstellen an für die Intonationen des neuen Kirchenbuchs, die dritte zeigt an einem Beispiel aus der alten rudolstädtischen Agende die Vertheilung der Intonationen auf die Sonntage des Kirchenjahrs. — Unter 2. wird zuerst nachgewiesen, aus welchen Quellen das neue weimarische Kirchenbuch die Collecten entnommen hat, von S. 241. bis 262. sind dann diejenigen Collecten in den thüringischen Agenden, welche im gedachten Kirchenbuch fehlen, abgedruckt „zur Beschaffung einer vollständigen Sammlung für die thüringer Kirchen". Ebenso verfährt der Verfasser unter 3., wo von den „Gebeten" die Rede ist. S. 270 f. wird nachgewiesen, aus welchen Quellen das Kirchenbuch geschöpft hat, wobei es sich zeigt, daß „die reichliche Hälfte aus süddeutschen Quellen genommen ist". Der Verfasser bemerkt darüber: „Ob nicht der norddeutschen ascetischen und liturgischen Literatur eine stärkere Vertretung in einer thüringer Agende gebührt hätte, mag dahin gestellt bleiben. Auf jeden Fall aber war dem provinciellen Zweige der genannten Literatur eine eingehendere Berücksichtigung zu widmen. Dieß ist leider nicht einmal rücksichtlich des im eigenen Lande Vorgefundenen geschehen." Von S. 279—330. sind dann Gebete aus den thüringischen Agenden abgedruckt, zum Beweis, „daß kaum eine Rubrik unvertreten zu bleiben braucht, wenn man bei ihrer Herstellung auch nur auf die thüringische Liturgie sich beschränkt." Daß diese Sammlung nicht „ausschließlich Classisches" enthält, fühlt der Verfasser selbst; wir möchten sogar zweifeln, ob auch nur lauter „Brauchbares", selbst wenn einzelne unmöglich gewordene Ausdrücke und Sätze gestrichen werden. Dem Provinciellen gebührt in Gebetssammlungen wie in Liedersammlungen allerdings Berücksichtigung, aber das allen oder den meisten Landeskirchen Gemeinsame steht doch immer oben an, und dieses aufzusuchen, zu bewahren und zu erhalten, dürfte wohl ganz

besonders die liturgische Aufgabe unserer Zeit sein. Wie schön wäre es, wenn wir ein deutsches Normalkirchenbuch hätten, in welchem die Gebetsschätze der deutschen evangelischen Kirche, d. h. die verbreitetsten und besten Gebete derselben, zusammengestellt wären, damit dem „massenhaften Anschwellen und Aufhäufen" der Formulare Einhalt geschähe. Es ist mit den Gebetssammlungen gegangen, wie mit den Gesangbüchern, sie schwollen, was auch der Verfasser erwähnt, immer stärker an und die edelsten, herrlichsten Kirchenlieder, an und mit denen die Kirche sich erbaut hat, wurden in den Hintergrund gedrückt durch die Unzahl mittelmäßiger, ja schlechter Reimereien. Schließlich erinnert der Verfasser noch daran, daß früher die Gesangbücher auch diejenigen Bestandtheile der Liturgie enthielten, welche, wenn diese ihren Zweck erreichen soll, Eigenthum des Volkes werden müssen; er gedenkt dabei des Verdienstes, das Bunsen sich durch sein allgemeines Gesang- und Gebetbuch erworben habe; wenn es auch dem „Geiste unserer lutherischen Kirche allzu wenig" entspreche, so liege dem Buche doch eine richtige Idee zu Grunde. „Ein rechtes Kirchenbuch und darum auch ein rechtes Gemeindebuch" giebt der Verfasser als Ziel seiner Bestrebungen an; wir wünschen von Herzen, daß er dieß Ziel erreichen möge.

Von den beiden Beilagen betrifft die erste die „henneberger Gottesdienstordnung", die einen vom thüringer abweichenden, sich dem südwestdeutschen mehr nähernden Typus hat; die zweite giebt eine „Bibliographie der thüringer Kirchenordnungen und Agenden" mit diplomatischer Genauigkeit.

Bähr.

Zusätze und Berichtigungen,

den zweiten Theil der Gumlich'schen Abhandlung betreffend (Heft 2, S. 248 ff.).

S. 252. Z. 1. v. u. — Am augenscheinlichsten würde die Wahl des *εἰς* sich freilich dann rechtfertigen, wenn die Vermuthung sich begründet zeigte, daß man Jesum, V. 32., statt in stehender, vielmehr in sitzender Stellung sich vorzustellen habe. Der Herr (vgl. Ebrard, Commentar zu Olshausen, 4. Aufl.), der nach ungewöhnlich starkem Marsche mit den Seinen, müde (4, 6.), ruht (S. 251.), und anhaltend am gleichen Platz verweilt, *ἦν*, V. 30. 32., der ferner ohne Noth in äußerlichen Dingen sich vom Landesbrauche nicht entfernt, hat schwerlich wider diesen Brauch und morgenländische Anschauung (4, 27.), unseren Anstandsregeln folgend, zum Empfang der Schwestern sich vom Sitz erhoben. Er thut dies erst, als ihn der allgemeine Jammer selbst ergreift, theils um die Scene rasch zu enden, theils wohl auch die eigene Erschütterung zu bergen. Aufstehen, Beben, Beten (S. 283.) ist ihm das Werk eines Augenblicks, welchem das Zeichen zum Aufbruch (V. 34.) und dieser selbst sofort folgt. *Εἰς* von der Jüngerin, die, zu den Füßen des sitzenden Jesu niederfallend, sich über und auf diese beugt, ist für die ungewöhnliche Situation so ganz natürlich, daß selbst der classische Gebrauch kaum etwas einzuwenden haben dürfte.

S. 264. Z. 22. v. o. lies *βριμός* statt *βριμές*.
S. 266. Z. 16. v. u. lies welcher statt welches.
S. 278. Z. 2. v. o. lies V. 21. statt V. 1.
S. 278. Z. 6. v. u. lies Heubner statt Heusner.
S. 295. Anmerk. a. gehört zu Z. 4. v. u.
S. 318. Z. 6. v. o. lies Baur statt Bauer.
S. 321. Z. 16. v. o. lies mir statt eine.
S. 326. Z. 9. v. o. lies dagegen statt da, gegen.
S. 331. Z. 9. v. u. lies zeugt statt zeigt.

Kleinere Versehen, z. B. bei Anführungen von Seitenzahlen, wolle der Leser selbst berichtigen.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. C. I. Nitzsch, D. J. Müller, D. C. B. Hundeshagen

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. R. Rothe.

Jahrgang 1862 viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1862.

Abhandlungen.



1.

Zur Charakteristik Ulrich Zwingli's und seines Reformationswerkes unter Vergleichung mit Luther und Calvin.

Von

D. **K. B. Hundeshagen,**

Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie in Heidelberg.

Das wissenschaftliche Interesse der letzten Jahrzehnte hat
ch in steigendem Maaße und zugleich in einer weit gründlicheren,
ielseitigeren und redlicheren Weise, als dieß irgend früher ge-
hehen ist, der Person Ulrich Zwingli's zugewendet.
achdem auf Anlaß des Jubelfestes der Reformation in Zürich
ir eine neue Gesammtausgabe der Werke des gefeierten vater-
ndischen Reformators Sorge getragen worden war [a]), ist ver-
cht worden, den Inhalt derselben durch Auszüge und Be-
beitungen auch dem größeren Leserkreis zugänglich zu machen [b]).
euerdings ist von Seiten mehrerer Gelehrten Zwingli's theo-
gisches Lehrsystem im Einzelnen, wie im Ganzen, eingehend
ntersucht und dargestellt worden [c]). Seine Personalcharakteristik

---

a) Huldreich Zwingli's Werke, erste vollständige Ausgabe durch M. Schuler und Joh. Schultheß. Zürich 1828 ff. 10 Bde.

b) Christoffel, Auswahl aus Zwingli's Schriften. Zürich 1843. 15 Bdchn.

c) Hahn über Zwingli's Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl; Abhandl. in den Theol. Studien u. Kritiken, 1837. Heft 4. — Herzog, Bemerkungen über Zwingli's Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl; ebendas. 1839. Heft 3. — Zeller, das System Zwingli's. Tübingen 1853. — Sigwart, Ulrich Zwingli. Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandola. Stuttgart 1855.

aber ist, ganz abgesehen von der Compendienkirchengeschichte, theils in mehreren eigenen Biographieen[a]), theils im Zusammenhange anderer Geschichtswerke von theologischen und nichttheologischen Schriftstellern mit lebendigem Interesse und Erfolg in Angriff genommen worden. Endlich hat der Abdruck zeitgenössischer Chroniken und der Fleiß, mit welchem neuestens das Leben mehrerer Zwingli näher gestandener Zeitgenossen, wie Oekolampadius, Mykonius, Bullinger, Ambr. Blaurer, Carlstadt, Zesius, Hutten u. A., bearbeitet worden ist, und die emsige Forschung, welche über den gesammten oberdeutschen Reformationskreis, neben der Schweiz über Schwaben und Elsaß sich ausgebreitet hat, auch für die nähere Kenntniß der Geschichte Zwingli's reichen Ertrag geliefert.

Man darf sich im Interesse der Wissenschaft dieser Häufung der Arbeiten über Zwingli freuen, aber auch — wir möchten sagen — im persönlichen Interesse Zwingli's selbst. Denn Zwingli hat Mißgeschick zu erfahren gehabt in der Geschichtschreibung. Er gehört offenbar zu den historischen Persönlichkeiten, welche mehr besprochen und bekrittelt, beurtheilt und verurtheilt, gelobt und getadelt, als verstanden, ja nur zum Gegenstand einer vielseitigeren, noch viel weniger allezeit einer redlichen Verständnißbemühung gemacht worden sind. Schon bald nach Zwingli's Tode schreibt Mykonius an den Freund, welcher ihn zu Abfassung einer Biographie des Reformators aufgefordert hatte: Requireret hoc non tam Plutarchum aliquem quam Ciceronem patronum: adeo magnus est apud

a) Außer älteren Werken von Heß (1811) und Schuler (1819), sowie den seit 1834 in mehreren Auflagen erschienenen Vorlesungen von Hagenbach über Geschichte der Reformation neuerdings Röder, der schweizerische Reformator Huldr. Zwingli. St. Gallen und Bern 1855. — Christoffel, Huldr. Zwingli's Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1857. Ferner die Lebensbeschreibungen Zwingli's in ter Haar's Reformationsgeschichte in Schilderungen, aus dem Holländischen übers. von C. Groß, Bd. 1. Gotha 1856; in Schenkel's: die Reformatoren und die Reformation. Wiesbaden 1856; in Ebrard's: das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte. Frankfurt a. M. 1852. Bd. 2.; die Skizze Zwingli's von P. Lange in Droysen's Monatsschrift, Jahrg. 1852. Septbr.

amicos, et revera, tam parvus autem apud hostes, ut ipse tu scribas Zwinglium saepe factum esse in auribus tuis Deum, contra non semel ita vituperatum, ut mirareris, quin terra devoraret [a]). Und dabei ist es wenigstens in einer Hinsicht lange genug geblieben. Es ist keine angenehme, hier aber gleichwohl leider eine unabweisbare Pflicht, daran zu erinnern, daß Luther volle vierzehn Jahre nach Zwingli's Tod seiner dogmatischen Verbitterung gegen diesen noch so wenig Herr geworden war, daß er wenige Wochen vor seinem eigenen Ende in einem Schreiben an Jakob Probst in Bremen in sarkastischer Parodirung des ersten Psalms die Worte gebrauchen konnte: Beatus vir, qui non abiit in consilio sacramentariorum, nec stetit in via Cinglianorum, nec sedet in cathedra Tigurinorum [b]). Hiemit war und blieb der lutherischen Geschichtschreibung der nächsten Jahrhunderte der Rahmen vorgezeichnet, in welchem sie das Bild Zwingli's den Ihrigen gewissermaßen obligatorisch vorzuführen hatte. Mit seltenen Ausnahmen hat sie in Beziehung auf Zwingli einen andern Ton, als diesen, leider nicht anzuschlagen gewußt; ebendeßhalb natürlich auch nicht die Epigonen dieser Denkart, welche nach einem längeren Intermezzo in unseren Tagen wieder aufgetreten sind. Wir dürfen uns daher nicht wundern über das, was man neuerdings sich nicht entblödet hat von daher über Zwingli's Person der Lesewelt — es gilt hier den Gebrauch des allein bezeichnenden Wortes — aufzubinden [c]). Aber schmerzlich ist es allerdings, daß selbst ein Mann wie Stahl [d]), welcher

a) De Huldrichi Zwinglii fortissimi herois ac theologi doctissimi vita et obitu Oswaldo Myconio auctore; in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, Bd. 1. Stück 2. S. 2.

b) Luther's Briefe, herausg. von de Wette, Bd. 5. S. 778.

c) Z. B. in Schriften wie die von Carl Becker: Doctor Martin Luther in den Hauptzügen seines Lebens geschildert. Leipzig 1856. Vergl. die Anzeige von Sigwart in Reuter's Allgemeinem Repertorium. 1858. 1. S. 41 ff.

d) Stahl, die lutherische Kirche und die Union. Eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage. Berlin 1859. S. 11 ff. Ferner: Entgegnung auf die Einwürfe. — Anhang zur zweiten Auflage des Werkes: Die lutherische Kirche u. s. w. Berlin 1860.

in Beziehung auf Zwingli der Wahrheit sonst manche Concessionen zu machen nicht umhin gekonnt hat, seine Eingenommenheit für gewisse theologische Lieblingsdoctrinen, sowie gewisse politisch-kirchliche Idiosynkrasieen des modernen Lutherthums nicht so weit zu bemeistern im Stand gewesen ist, um in seiner Zeichnung Zwingli's Künste unangewendet zu lassen, welche mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht bestehen können, ebendarum aber sicherlich auch der „wissenschaftlichen Erörterung einer Zeitfrage“ nicht zum Ruhm gereichen [a]).

Allerdings hat es Zwingli zu keiner Zeit an Schutz gegen solche Anfeindungen gefehlt. Seitdem mit der Herausgabe seiner Werke 1543 der züricherische Freundeskreis zugleich eine Apologia Zwinglii ausgehen ließ [b]), haben die Landes- und Confessionsgenossen des schweizerischen Reformators die wiederholten groben Verleumdungen desselben niemals stillschweigend hingenommen. Auch hat es die Pietät der Nachwelt Zwingli so wenig als den übrigen Reformatoren fehlen lassen an den bekannten Zeichnungen auf Goldgrund, wie sie dem dankerfüllten Herzen und dem Familiengeiste der Confessionen so natürlich sind. Aber für die tiefere geschichtliche Erkenntniß der Eigenthümlichkeit des zwingli'schen Reformationswerkes hat der Natur der Sache nach weder die eine noch die andere Classe von Schriften im Ganzen bedeutendere Frucht getragen. Ueberhaupt sind der Zeichnung eines treffenden Gesammtbildes von Zwingli sowohl durch reformirte überhaupt, als durch speciell schweizerische Autoren längere Zeit manche Hindernisse entgegengetreten, von denen wenigstens kurz die Rede sein muß. Zwingli hat nämlich ein Recht, nicht bloß als Theolog und als religiöser Reformator, sondern auch als patriotischer Staatsmann und politischer Reformator betrachtet zu werden. Er ist nach Ranke's treffender Bezeichnung

---

a) Vergl. D. Stahl und die Union; in Hollenberg's deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1859. Nr. 29 ff. — Baxmann, Zwingli und D. Stahl; in derselben Zeitschrift Nr. 34 ff. Zur Rechtfertigung Zwingli's (gegen den Anhang des stahl'schen Werkes) ebend. 1860. Nr. 40 u. a. m.

b) Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. 3. 1. S. 326.

der größte Reformer, welchen die Schweiz jemals gehabt hat. Er war das nicht etwa bloß aus natürlichem Interesse für diese an sich so wichtige Seite des menschlichen Lebens, sondern gerade die besondere Richtung seiner religiös-reformatorischen Thätigkeit hatte ihn unausbleiblich auf das Gebiet der Politik geführt und führen müssen. Nun ist Zwingli bekanntermaßen mit seinen politischen Entwürfen gescheitert; er ist für sie sogar zum Opfer geworden. Nur um so gewisser ist es jedoch, daß ohne eine gründliche Orientirung über die damalige politische Situation der Schweiz Zwingli's Reformationswerk durchaus nicht zu verstehen ist [a]). Aber man darf sich darüber nicht täuschen: die kühnen, idealistischen Entwürfe Zwingli's, die äußere Unabhängigkeit, wie die sittliche Integrität seines Heimathlandes sicher zu stellen durch energische Ueberwindung der verderblichen Neigungen seines Volkes, und vor Allem der Großen desselben, zu auswärtigem Söldnerdienst, sowie die davon unzertrennlichen Plane einer den Machtverhältnissen, wie dem Bildungsstande der einzelnen Cantone der Eidgenossenschaft entsprechenden Umgestaltung der Bundesverfassung, haben aus vielen Gründen in der Folgezeit unter den Schweizern selbst im Ganzen wenig Gunst genossen. Es haben Jahrhunderte dazu gehört und große Weltereignisse, um für Zwingli's verfrühte politische Gedankenwelt unter seinen Volksgenossen wieder Raum zu schaffen und den, ohnehin keineswegs etwa bloß blinden, Widerstand zu besiegen, welchen dieser Gedankenwelt gerade diejenigen Classen entgegenzusetzen gewohnt waren, welche in Republiken die Gelehrten und Geschichtschreiber zu liefern pflegen: die höheren Gliederungen der republikanischen Gesellschaft, die aristokratischen Kreise. Hienach kann es nicht auffallen, daß die schweizerische Geschichtschreibung der Zeichnung des Reformators als Staatsmann weniger mit Vorliebe, als mit einer gewissen Zurückhaltung sich zugewendet hat, und der Patriotismus eine Vervollständigung des Charakterbildes von Zwingli nach der politischen Seite hin längere

a) C. Pestalozzi, Heinrich Bullinger, Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1858. S. 48.

Zeit, als man meinen sollte, schuldig geblieben ist. Aber auch von dem Interesse der reformirten Confessionsgenossen außerhalb der Schweiz muß Aehnliches behauptet werden. Zwingli hatte freilich nicht bloß auf die Schweiz, sondern auf Oberdeutschland mächtig eingewirkt. Aber unvergleichbar größer war doch der Wirkungskreis, welchen sich seit seiner dauernden Niederlassung in Genf Calvin zu schaffen wußte. Mit ihm gewann der durch Zwingli begründete reformirte Typus der Kirchenverbesserung erst seine Entwickelung in großem Styl und erhob sich zu europäischer Ausbreitung und Bedeutung. Durch Calvin wurde Genf die Metropole des westeuropäischen Protestantismus, und man nannte diesen nach Calvin, nicht nach Zwingli. Zürich selbst und die Kirchen der übrigen deutschen Schweiz beugten sich mehr und mehr der Uebermacht dieses gewaltigen Geistes. Für das Interesse der Reformirten außerhalb der Schweiz trat daher der erste seiner maßgebenden Geister vor dem zweiten mehr in den Hintergrund. Ohnehin aber war ein theilnehmendes Sichversenken in die politische Geschichte des kleinen Landes, welches Zwingli seinen Sohn nennt, ein Detailstudium seiner inneren Parteikämpfe, eine sorgfältige Abwägung der Einwirkungen, welche von diesen Kämpfen auf Zwingli theils ausgingen, theils sie von ihm erfuhren, so unerläßlich dergleichen zu Gewinnung eines richtigen Gesammtbildes war, war im Ausland nicht Jedermanns Sache, auch nicht die Sache der lediglich von theologischen Interessen erfüllten Fach- und Compendiengeschichtschreibung der ersten Jahrhunderte des reformirten Protestantismus [a]). Genug: mag darin auch etwas Beschämendes für unsere theologische Geschichtschreibung liegen, so wird es darum nicht minder wahr bleiben,

---

a) Schon Calvin fehlte es an Verständniß für das specifisch Nationale an Zwingli's Bestrebungen, und es bleibt dadurch seine Auffassung Zwingli's bei aller Schätzung, welche er ihm zu Theil werden läßt, nicht bloß eine einseitig theologische, sondern bei dieser Auffassung bleibt ihm auch die Pietät der schweizer Theologen gegen Zwingli bis zur Ungerechtigkeit unverständlich. Vgl. meine Schrift: Die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums u. Calvinismus in der bernischen Landeskirche. Bern 1842. S. 32 ff. 144.

daß wir die ersten gelungenen Zeichnungen des wirklichen, geschichtlichen Zwingli zweien Geschichtschreibern nichttheologischen Berufes zu verdanken haben. Mit gewohnter Meisterschaft hat Leop. Ranke [a)] klar und präcis das Bild Zwingli's als patriotischen Staatsmannes inmitten der schweizerischen und deutschen Complicationen gezeichnet und neuerdings ist dieses Bild des Reformators von Seiten eines hervorragenden schweizerischen Gelehrten, J. Casp. Bluntschli [b)], auf's Glücklichste und Vielseitigste ergänzt worden. Die Spuren der von dieser Seite gewordenen Förderung haben sich seitdem auch in der Fachkirchengeschichte, so weit sie nicht fortgefahren hat, sich bloß confessionalistischen Präoccupationen dienstbar zu machen, an den Tag gelegt, wie — um nur wenige Beispiele anzuführen — ein Blick in den betreffenden Abschnitt von Gieseler's berühmtem Lehrbuch, sowie in den kurzen biographischen Abschnitt der Monographie von Sigwart über das zwingli'sche Lehrsystem erkennen läßt.

Indessen auch die von confessionalistischer Befangenheit freieren Bearbeitungen der Kirchengeschichte in der neueren Zeit haben doch bisher mit einem Mehr oder Weniger, sei es von Lob oder von Tadel, überwiegend an den Seiten von Zwingli's Person und Wirksamkeit gehaftet, vermöge deren der schweizerische Reformator verflochten ist mit dem Allgemeinen der Bewegungen seines Zeitalters, mit dessen theologischen Streitobjecten, überhaupt mit demjenigen, was seine Arbeit im Ganzen und Großen Gleichartiges hat mit dem Thun seiner reformatorischen Zeitgenossen. Ja es hat sich unvermerkt in der kirchengeschichtlichen Betrachtung eine Art von feststehendem Reformatorentypus gebildet und man hat diesen, wenn auch nicht in gleicher Einseitigkeit, wie es von Stahl geschehen, doch viel zu ausschließlich der Person und Wirkungsweise Luther's nachconstruirt. Das geschichtlich Unzulässige eines solchen Verfahrens liegt auf der

---

a) Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Berlin 1839. Bd. 3.

b) Bluntschli, Geschichte der Republik Zürich. 1848. Bd. 2.

Hand. Denn eine Geschichtsbetrachtung, welche, anstatt dem concreten Genius jedes ihrer Heroen gebührende Rechnung zu tragen, einen einzelnen derselben als den allein möglichen Typus eines reformatorischen Vorgehens zu Grunde legt, vermag einer zumal so ausgeprägten Besonderheit, wie diejenige Zwingli's, ist unmöglich gerecht zu werden a). Daher gehört es nicht zum Ungewöhnlichen in unsern Tagen, auch von gemäßigten Lutheranern abschätzige Urtheile über Zwingli ausgehen zu hören und oft genug Reformirte etwas kleinlaut daneben stehen zu sehen. Wir unsererseits sind der Meinung, daß, wer Zwingli nur in's Auge faßt als Reformator der deutschen Schweiz in dem Sinne, in welchem Luther der Reformator Deutschlands war, als Lehrreformator, als Begründer eines unterschiedenen reformirten Lehrbegriffs, einer von der lutherischen wie von der römischen abweichenden Abendmahlslehre, als Vertreter einer eigenthümlichen Theorie theologischen Determinismus, als Schöpfer der einfachsten Form protestantischen Cultus und einer antihierarchischen Kirchenverfassung, mit diesem Allem noch keineswegs das herausgefunden hat, was für Zwingli's reformatorisches Wirken unseres Erachtens gerade das am meisten Charakteristische ist. Denn ohne dasjenige verkleinern zu wollen, was von Zwingli, und zwar im Laufe eines kurzen Lebens, an theologischen Leistungen ausgegangen ist, so bleibt so viel gewiß, daß seine Bedeutung weniger auf dem Gebiete der Doctrin und theologischen Gelehrsamkeit, als demjenigen des unmittelbaren Lebens, weniger in einer von bestimmten Lehrvoraussetzungen ausgehenden strengen Entgegensetzung gegen das Paganische und Hierarchische, als in einem generellen praktischen Bemühen liegt, von Allem abzulenken,

a) Es hat diese verkehrte Auffassungsweise unter anderen auch den Nachtheil gehabt, daß dadurch einerseits der Begehrlichkeit unserer obligaten Durchschnittsbildung das Geschäft erleichtert worden ist, den Theokraten Zwingli auf Grund seiner Aussprache über Abendmahl, Erbsünde und Seligkeit der Heiden zu einem Helden ihrer Art religiösen Freisinns umzustempeln, andererseits dem schon gezeichneten Confessionalismus Vorschub geleistet wurde, indem er dem Vorwurf der Ketzerei auch den einer vorwitzigen Einmischung in die Politik und eines auf so unchristlicher Bahn verdientermaßen gefundenen Untergangs beifügen konnte.

was von der Erkenntniß der praktischen Heilszwecke des Evangeliums abführt oder dieselben verdunkeln könnte. Auf dem Gebiete der theologischen Systematik ist Zwingli schon von Melanchthon und später von Calvin übertroffen worden; die Privatfrömmigkeit hat sich zu jeder Zeit mehr von Luther als von Zwingli angezogen und genährt gefühlt; an der Simplicität seiner Cultusformen kann man ein Ungenügen empfinden. Dagegen wird sich nicht erweisen lassen, daß irgend einer der übrigen Reformatoren eine deutlichere Vorstellung gehabt habe von dem Evangelium als errettender Macht für die Menschheit, irgend einer von ihnen einen lebendigeren Trieb empfunden habe, dasselbe als Salz für die Erde, als erneuerndes Ferment für das öffentliche Leben zur Anwendung zu bringen, so frei von pfäffischem Geist, mit solcher Energie und so viel praktischem Verstand für die Neupflanzung desselben gewirkt und so unbeirrt stets den Kern und die Hauptsache des Christenthums im Auge behalten zu haben, als Zwingli. Uebertroffen haben dürfte aber Zwingli alle seine Zeitgenossen nicht etwa bloß an Freiheit von engherzigem Dogmatismus, sondern auch an Interesse, aus der geweckten religiösen Innerlichkeit Ergebnisse zu gewinnen für das äußere Leben, in dem Drang, aus der himmlischen Gesinnung Früchte hervorzulocken für den irdischen Wandel und das menschliche Gebaren im weitesten Umfang, in dem Eifer für Organisation der christlichen Frömmigkeit in der Form der Societät, in dem Bemühen, die Gemeinschaft christlicher Frömmigkeit zum reinigenden und belebenden Mittelpunkt zu erheben für die Sittenbildung des bürgerlich-socialen Lebens, in der Thätigkeit, christliche Grundlagen zu schaffen für die bürgerlichen Institutionen, in der ungebrochenen religiösen Zuversicht, in dem freudigen Idealismus und daneben doch der praktischen Nüchternheit und Energie, mit welcher er das Ganze seiner großen Aufgabe in Angriff nahm.

Das Verständniß historischer Persönlichkeiten hängt bekanntlich in sehr vielen Fällen ab von ihren Strebungen und ihrer gesammten Art und Weise zugewandten oder abgewandten Zeitstimmungen nicht bloß der Mitwelt, sondern in demselben Grade

auch der Nachwelt. Wir wagen daher schließlich die Behauptung, daß einer gerechten Schätzung Zwingli's, einem eindringenderen Verständniß seiner Bedeutung im Kreise der Reformatoren, in der späteren sonst unbefangeneren Zeit dennoch gerade der fortdauernde Mangel an Erschlossenheit für die sachlichen Interessen, welche zu seinen unterscheidenden Lebenszielen gehört haben, hinderlich geworden ist, ja dieß vielleicht nicht minder als in den vorangehenden Jahrhunderten die Unfähigkeit, festgewurzelte Vorurtheile abzustreifen, der theologische Haß, die dogmatische Vornirtheit. In unseren Tagen mangelt es nicht an Symptomen, daß man für Lebensziele, wie diejenigen, welchen Zwingli, wenn auch unter manchen Verirrungen, zustrebte, im Allgemeinen mehr Interesse und Verständniß gewonnen hat. Darauf gründet sich die Hoffnung, daß die hiemit folgende, wiewohl in dem begrenzten Raum einer Zeitschrift nur fragmentarische Nachlese auf dem Gebiete der Arbeiten für Zwingli vielleicht willkommen sein und nicht ganz ohne Frucht bleiben werde.

I.

Es sind besonders einige, wie uns scheint, bisher nicht genugsam beachtete Gesichtspunkte, durch deren Festhaltung das genauere Verständniß von Zwingli's Individualität und reformatorischen Bestrebungen, vornehmlich bei einer Vergleichung mit Luther, bedingt sein dürfte.

1) Eine durchaus charakteristische Eigenthümlichkeit Zwingli's besteht vor Allem in seinem lebendigen Sinn für das menschliche Societätsleben in der Gesammtheit seines Umfangs, in der steten Beziehung seines Interesses auf ein sociales Ganzes, in der ununterbrochenen Verknüpfung, in welche er das kleinere Ganze, für welches er jeweilig arbeitet, mit einem Größern und Allgemeinern zu setzen weiß. Auf jeder Lebensstufe läßt sich bei ihm jene Beziehung wahrnehmen; in ihren Ursprüngen aber liegt jene Verknüpfung seiner Sinnesweise mit dem Größern und Allgemeinern unzweifelhaft über Zwingli's Auftreten im eigentlichen wirkenden Leben weit zurück. Ueber die entscheidende Bedeutung der aus dem häuslichen Leben und der frühesten Jugenderziehung empfangenen Eindrücke für die spätere Entwickelung und Sinnesweise großer

Männer brauchen wir hier kein Wort zu verlieren. Was ein zumal so reich ausgestattetes Gemüth in jenen frühesten Jahren aufgenommen, das keimt und gährt nach und kommt, sei es als fruchtbringende Kraft, sei es als Ursache von Hemmungen und Lähmungen, im spätern Leben zum Vorschein. Man wird nicht behaupten wollen, daß die Jugenderziehung Luther's der Entwickelung einer ähnlichen Sinnesweise günstig gewesen sei. Die harte Schlägezucht in Haus und Schule, welche Luther durchzumachen hatte, die Religiosität der knechtischen Furcht vor Gott und sogar vor dem Heiland, die ihm nach seinen eigenen Geständnissen anerzogen war, vermochten, abgesehen von Anderem, zwar die Keime einer großen und starken Seele in dem Knaben nicht zu ersticken. Luther's Personcharakter ging vielmehr aus einer solchen herben Zucht, nachdem sie einmal glücklich überwunden war, nur um so mehr zur Freiheit gestählt und zu gediegener Stärke herangereift hervor. Aber für den Anfang raubte sie doch Luther'n die Frische und Freudigkeit in seinen Beziehungen zu Gott und Menschen; anstatt das jugendliche Gemüth lebendig zu erschließen, drängte sie dasselbe scheu in sich selbst zurück und pflanzte jene Stimmung, welche endlich in seinem Verzicht auf die weltliche Ehrenlaufbahn, für welche er von seinem Vater bestimmt worden war, in seinem Eintritt in's Kloster und seinem Ausscheiden aus dem bürgerlichen Leben und Beruf ihre alleinige Befriedigung zu finden glaubte. Ueber Zwingli's Knabenzeit fehlen uns leider ähnliche speciellere Berichte, wie wir sie über Luther namentlich den Aufzeichnungen Ratzeberger's[a]) verdanken. Aber was wir davon wissen, das gibt uns auch die Erklärung, wie in dem jugendlichen Gemüth, ungeachtet der Knabe frühzeitig umgekehrt wie Luther nicht zum weltlichen Beruf, sondern zum Dienst der Kirche bestimmt war und unter die Pflege eines geistlichen Oheims kam, jene sociale Sinnesweise gepflanzt ward. Nicht ein hervorstechendes religiöses Element, sondern die Vaterlandsliebe ist bei Zwingli das früheste Medium

a) Neudecker, die handschriftliche Geschichte Ratzeberger's über Luther und seine Zeit, Jena 1850, und der betreffende Artikel in Herzog's Theol. Realencyklopädie, Bd. 12.

zwischen dem Ich und dem Allgemeinen. Sie wird in dem Knaben geweckt in einem Vaterhause, welches den ansehnlichen Mittelpunkt des ländlichen Gemeinwesens bildete, welchem das Vaterhaus angehörte, und in welchem das jugendliche Gemüth nicht unberührt bleiben konnte von dem Reflex, den die öffentlichen Angelegenheiten des Landes gerade damals bis in die kleinsten Kreise, ja bis in die ärmste Hütte warfen. Als Zwingli geboren wurde, war noch kein Jahrzehnt verflossen, seitdem die Schweizer ihre glorreichen Siege über Karl von Burgund erfochten hatten. Ihrer Theilnahme an diesen blutigen Kämpfen verdankte die Landschaft Toggenburg, die engere Heimath Zwingli's, ihre völlige Befreiung von der Oberherrlichkeit des Abtes von St. Gallen. Wie oft mochte unter dem Dache des Ammanns von Wildhaus von diesen Begebenheiten die Rede sein, und dem Knaben Gelegenheit gegeben sein, zu lauschen auf die Erzählungen des Vaters von den Siegen, welche die Tapferkeit der frommen Eidgenossen nach feierlicher Anrufung Gottes über den mächtigen Feind erfochten hatte! Aber auch die Kehrseite dieser Begebenheiten konnte der jugendlichen Wahrnehmung nicht fremd bleiben, nemlich einerseits die Habsucht und Ueppigkeit, welche in Folge der Theilung der reichen Kriegsbeute unter den Siegern angefangen hatte einzureißen, andererseits die seitdem entzündete Begier, derselben zu fröhnen durch Eintritt in den Söldnerdienst fremder Fürsten, um welchen diese unter lockenden Anerbietungen warben. Wir lassen in der Note einen Zeitgenossen darüber reden, wie die Ehre, die Sittenreinheit, die äußere Unabhängigkeit der Eidgenossenschaft bedroht war durch dieses Söldnerwesen, welches, von den obersten Kreisen des Volkes ausgehend, bis in die niedersten hinab verlockend und verderbend wirkte [a]). Genug: dieß Uebel war

a) Myconii narratio verissima civilis Helvetiorum belli (Capellani) per modum dialogi congesta in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv I, 2. S. 41 ff. theilt über diese Materie Folgendes mit: Pensionum a principibus malum iam Helvetiam (ut nosti) sic ceperat, ut omnia nihil nisi luxus esset et libido. Cum vitiis itaque prima congressio, imo cum fonte vitiorum. Conatus enim ille perpetuus abolere pensiones, malum tam pestilens, ut in Helvetiis quicquid unquam fuerit boni, probi, iusti, humani totum haec pestis aboleverit, e diverso au-

in den Tagen, als Zwingli Knabe und Jüngling war, der Gegenstand des wachsenden Unmuthes gerade in jenen Regionen des ehrenfesten und wohlhabenden Bauernstandes, zu dessen Gliedern Zwingli's Vater gehörte, und in einzelnen Gegenden der Schweiz hatte jener gerechte Unmuth zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts sogar schon in stürmischen Auftritten der Landleute gegen die herrschenden Oligarchieen sich Luft gemacht. Dieß waren die Eindrücke, unter denen Zwingli heranwuchs, und bei der Wahrheitsliebe, welche ihm als hervorstechender Zug nachgerühmt wird, konnte ohne unkindliche Frühreifigkeit eine Theilnahme an dem Allgemeinen, ein in seiner Art entschiedenes Urtheil über die öffentlichen Calamitäten schon in jungen Jahren sich bilden. Diejenigen unter uns, deren Jugendzeit in die Periode der französischen Herrschaft über Deutschland und der nachfolgenden Freiheitskriege fiel oder zu deren Jugendeindrücken noch die unmittelbaren Nachwirkungen jener Periode gehören, werden am leichtesten verstehn, was hier gemeint ist. So wenig sie auf ihre eigene Art von jugendlicher Antheilnahme an den Geschicken Deutschlands, auf ihr lebendiges Gefühl für des Vaterlands Unglück, Schmach, Noth, Gefahr und Sieg den Vorwurf frühreifen,

tem quicquid est pravum, malignum, iniustum, ferum introduxerit. Novit vir bonitatis amans, quod iustitiae Dei non foret locus inter eam perniciem. . . . Et quamvis prima illa, quibus convenerit nobis cum regibus quibusdam, a recto non ita multum abfuerint, posteriora tamen sic libertatem exemerint, ut iam non liberi Helvetii, sed miserrimi principum servi condigne vocaremur. . . . Obligavimus nos ad votum principum, certo militum numero conducto, unde unde colligerentur. In causa fuerunt annuae pensiones privatis distributae. Per hoc effectum, nam potentes erant, ut quicquid illi peterent, nos reciperemus. Auch unter die geringen Leute wird Geld ausgestreut. Tum iuventus a laboribus educi, non statim contra hostem aliquem, sed ad otium, nam initio distribuebantur in civitates, ut audito, quod Helvetii adessent, hostes principis a bello inferendo deterrerentur. Sic pacata fuerat principis ditio: illi vero corrumpebantur otio. . . . Ubi domum redierant, otio iam adsueti, coronatis pleni, nihil norant nisi voluptatibus indulgere, bibere, ludere, saltare, libidinari et pessimo exemplo seducere alios; sed et contemnere vere dicere liceat omnem honestatem: hoc est, ut uno verbo dicam, sic vivere domi, quemadmodum foris didicerant. Aehnlich Bullinger, Ref.-Geschichte, Bd. 1. S. 4.

anticipirten Wesens kommen lassen werden, ebenso wenig werden sie Zwingli's innige Betheiligung an den vaterländischen Dingen mißverstehn, welche nicht minder gesunden und naturwüchsigen Ursprungs war. Nur da verdient jene Antheilnahme den bezeichneten Vorwurf, wo sie aus einer forcirten Verstandesentwickelung ihren Ursprung nimmt und in altklugem Raisonniren verläuft, nicht aber wo sie durch die sittlichen Eindrücke der Weltbegebenheiten erzeugt wird und auf dem lebendigen sittlichen Pathos der Jugend für Ehre und Schmach, Recht und Unrecht, Gut und Böse ruht. Die Scheinblüthe solch' forcirter Verständigkeit fällt frühzeitig ab und bringt es selten zum wirklichen Mannesalter der Verständigkeit. Die lebendige Regsamkeit des sittlichen Instinkts dagegen ist eine wirkliche Blüthe, auch wenn sie erwacht an einem Gegenstand, welcher nach seinem Gesammtumfang noch über die jugendliche Beurtheilungskraft hinausliegt, und bringt zu seiner Zeit die Frucht jenes ebenso mächtigen, als gediegenen sittlichen Ernstes, mit welchem man später Zwingli an der vaterländischen Aufgabe arbeiten sieht. Dieser Sinn begleitet Zwingli fortan durch's Leben, durch alle Stufen und Wirkungskreise desselben hindurch, bis die letztern sich immer mehr erweitern, das Wirken innerhalb des amtlichen Berufes sich deckt mit dem providentiellen Wirken für das Große und Allgemeine, und das früh erwachte sociale Interesse sich vollendet in der reformatorischen Aufgabe. Es würde ein großer Fehler sein, diese Seite der Entwickelung Zwingli's zu übersehn oder zu unterschätzen. Denn aus ihr erklärt sich zunächst die ebenso innige, als natürliche Verflechtung seiner kirchlich-reformatorischen mit seinen patriotischen Interessen. Es kann gegen ihn der schon von Zeitgenossen gehörte Vorwurf nicht erhoben werden, er habe sich in Angelegenheiten gemischt und in Regionen zugedrängt, welche dem geistlichen Berufe fern liegen. Denn abgesehn von der Frage, ob Vaterlandsliebe etwa bloß als heidnische Tugend gelten soll, läßt sich da von einer unbefugten und tendenziösen Einmischung nicht reden, wo es sich um die Pflege, um ein Auswirken von Interessen handelt, von denen wir von Kindesbeinen an erfüllt gewesen sind, die zu unsern primitivsten Lebensinteressen gehören.

Aber nicht dergleichen steht hier in erster Linie. Die hohe Bedeutung der socialen Sinnesweise Zwingli's wird erst vollkommen ermessen mit der Erwägung, wie viel die frühe Gewohnheit lebendiger Einreihung in ein größeres Ganzes, einer unbefangenen, begeisterten Hingabe an allgemeinere Zwecke dazu beiträgt, den natürlichen Egoismus in allen seinen Gestalten niederzuhalten, wie sie namentlich schützt gegen Isolirung in Standes- und Fachinteressen, ein gesundes Gegengewicht bilden hilft gegen die schweren Versuchungen doctrineller Eigenlebigkeit, bewahrt vor Versenkung in religiösen Selbstgenuß und ein Bemühen um die reine Wahrheit, das für diese am Ende gleichwohl keinen andern Zweck kennt, als in getroster Zuversicht auf eine vermeinte Selbstzwecklichkeit sich immer nur um die eigene Achse zu drehen; wie sie eine prüfende Wachsamkeit rege erhält über die Wirkungen der eigenen Ideenwelt beim Hinausgeben in das wirkliche Leben, aufmerken lehrt auf ihre Verwirklichung im gesellschaftlichen Organismus; wie sie endlich dem lebendigen Eifer die Hand bietet, aber auch aus ihrem angesammelten Schatz von praktischer Weisheit, Klugheit, Umschaulichkeit und besonnener Mäßigung die Mittel darbietet und die Wege zeigt zur Ausgestaltung des Evangeliums in der Societät. Mit einem Wort: diese sociale Sinnesweise ist es gewesen, welche Zwingli befähigte zur Lösung einer nicht lediglich theologischen, lehrhaften, sondern einer kirchlich-socialen Aufgabe.

2) Von seinen reformatorischen Erkenntnissen verdankte Luther fast nichts einer eigentlichen Unterweisung durch Andere. Ohne eine Führung durch Lehrer hatte er sich an der Hand der Schrift aus seiner kirchlichen Befangenheit und mönchischen Blindheit Schritt für Schritt bis zu jenen Erkenntnissen — man darf den Ausdruck wohl gebrauchen — hingetastet, welche von da an in so großartiger Weise in ihm ihren Vertreter finden. Als ihm Melanchthon's gelehrte Hülfen und Einflüsse zu Gute kamen, war für Luther die innere Krisis in der Hauptsache schon vorüber. Ganz anderer Art war die Erziehung Zwingli's zum Reformator gewesen. Er hatte in der Theologie bereits den Unterricht eines solchen Lehrers genossen, wie Thomas Wyttenbach von

Viel war. Es ist bekannt, mit welcher Hochachtung und Hingebung Zwingli diesem gelehrten und frommen Lehrer folgte und was er 1503 bereits aus seinem Munde zu hören bekam. Multa, bezeugt Leo Jud [a]), der Mitschüler Zwingli's bei Wyttenbach, quae posteris temporibus ab aliis prodita sunt, providebat et praesagiebat, ut de indulgentiis papisticis et aliis rebus, quibus Romanus pontifex stultum mundum aliquot iam seculis dementaverat. Er pflegte auch jüngern Männern vorauszusagen, wie Rud. Walther, Zwingli's Schwiegersohn, erzählt [b]), daß die Zeit nicht mehr ferne sei, da die scholastische Theologie müsse abgethan, und die alte Lehre der Kirche erneuert werden, wie sie von den rechtgläubigen Vätern aus der heiligen Schrift überliefert ist. Gegen den Ablaß hat er eifrig geredet. Seinen Schüler Zwingli spornte er zum Lesen der heiligen Schrift an, und wenn Zwingli versichert, er habe von Wyttenbach zuerst gelernt, daß Christi Tod die einzige Bezahlung für alle unsere Sünden sei, so zeigt er uns selbst den Weg zu der Quelle der Ueberzeugungen, die er als Mann verfocht [c]). Somit hat

a) Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. 3. 1. S. 131.

b) Ebendas. S. 132.

c) Stahl, Entgegnung, S. 6., sucht das in dem Bericht über Wyttenbach enthaltene Zeugniß für die frühzeitige Unterweisung Zwingli's in den evangelischen Heilswahrheiten durch die Bemerkung zu entkräften: „Daß Christi Tod allein und nicht Pfaffen und Messe und Wallfahrten unsere Bezahlung ist, konnte man damals zweifelsohne nicht bloß bei Wyttenbach, sondern an vielen Orten hören. Aber wie diese Bezahlung uns zu Gute kommt, welches die Bedeutung des Glaubens ist, hat Zwingli bei Wyttenbach nicht gehört oder (!!!) er hat es wieder vergessen.“ Es erweckt kein gutes Vorurtheil, eine zuversichtlich ausgesprochene historische Assertion, wie hier geschieht, im gleichen Athem wiederum in eine Alternative aufgelöst zu sehn. Gesetzt aber auch, man habe damals Aeußerungen wie die wyttenbach'sche wirklich an vielen Orten hören können, so ist der Sinn, welchen dieselbe in Wyttenbach's Mund hatte, wohl hinreichend verbürgt theils durch die dem evangelischen Lehrbegriff zugethanen Männer, durch welche sie der Nachwelt aufbewahrt worden ist, theils durch die Oertlichkeit, an welcher sie geschah. Denn daß im basel'schen Clerus schon frühe und besonders um die Zeit Wyttenbach's auch sonst Spuren einer tiefern evangelischen Heilserkenntniß hervortreten, wie nicht eben „an vielen Orten“, ist längst nachgewiesen. Vergl. Herzog, Leben des Joh. Oekolampadius, S. 39 ff.; Hagenbach, Leben des Joh. Oekolampadius, S. 34 ff.

Zwingli sein Studium der Theologie mit festen Gesichtspunkten begonnen, mit mißtrauischer Kritik gegen die Scholastiker, gegen das ganze System der römischen Lehre, mit der Ueberzeugung, daß die reine Lehre weiter zurückliege und daß die Schrift alleinige Quelle der Wahrheit sei [a]). Jene Gefühle unbegrenzter Ehrfurcht vor der Institution der Kirche, wie sie in Luther lebten, darf man daher bei Zwingli nicht suchen; sie konnten in ihm nicht Wurzel geschlagen haben. Seine Stellung zu derselben war von vornherein eine kühle, kritisch-nüchterne; er fand sich in den Organismus der Kirche, aber er lebte nicht darin. Stellte ihn auch der Standpunkt, welchen er einnahm, der Kirche nicht entgegen, so doch gegenüber in einem nicht mehr zweifelhaften Bewußtsein des Unterschieds zwischen seinen Ueberzeugungen und dem römischen Dogma. Genug: das, was bei Luther erst die Frucht langen und schweren Ringens gewesen war, wurde Zwingli'n schon fertig entgegengebracht, die innere Unabhängigkeit von der Autorität der Kirche, war bei ihm schon die Mitgabe seiner theologischen Erziehung.

So viel ist gewiß, daß eine formelle Losreißung von der Gemeinschaft der römischen Kirche, wenn sie ihm geboten schien, Zwingli'n keinen innern Kampf kosten konnte; nicht minder, daß, wenn er sich einmal zu einer Absage dieser Art entschloß, diese Absage sicher eine ernste und gründliche war. Um so wichtiger ist es, sich die Impulse klar zu machen, durch welche schließlich diese Absage herbeigeführt wurde. Sie kamen, wie bei Luther, mehr von Außen, als von Innen.

3) Die Studien beider Männer treten in gewissen Perioden ihres Lebens bestimmter als bisher unter die Antriebe eines gewissen Pflichtgefühles, welches aus der amtlichen Stellung beider erwächst. Bei Zwingli beginnt diese Periode schon 1506 mit dem Antritt seines Pfarramts in Glarus, bei Luther 1508 mit seiner Anstellung an der Universität Wittenberg und namentlich 1512 mit Annahme der theologischen Doctorwürde und der damit verbundenen Verpflichtung auf die Bibel. Wie merkwürdig

---

a) Sigwart, Ulrich Zwingli, S. 12.

individualisirt sich aber auch dieses gemeinsame Pflichtgefühl beider Männer je nach der besondern Natur ihrer Neigungen und Aemter! Es verleiht ihren praktischen Bestrebungen einen unterschiedenen Charakter. Während Luther, seitdem er Lehrer der Philosophie geworden ist, anfängt, sich mit einer gewissen Bitterkeit gegen dieselbe zu erfüllen, vertieft sich Zwingli um diese Zeit neben der Bibel in die Schriften des Picus von Mirandola. Sigwart hat gezeigt, wie groß der Einfluß des Picus auf Zwingli's theologischen Ideengang geworden ist. Aber was er um diese Zeit studirt, die Philosophie wie das neue Testament, insbesondere das Evangelium Johannis und die paulinischen Briefe, das studirt er für praktische Zwecke. Er lernt, um zu lehren, um zu predigen, um durch Erkenntniß der Wahrheit ein christliches Leben zu pflanzen[a]). Denn — erzählt Myconius im Leben Zwingli's — percipiebat, quam multa nosse oporteret, cui munus ad docendum Dei gregem commissum esset, inprimis scientiam Dei necessariam — tum orationem. Die Ausbildung zum Prediger ist ihm eine Hauptangelegenheit, vornehmlich zu diesem Zweck studirt er die Classiker. Luther hat umgekehrt um diese Zeit zu allem Andern mehr Neigung als zum Predigen; er muß dazu genöthigt werden. Um so eifriger ist er in Bestreitung des Aristoteles und der scholastischen Schulhäupter; selbst in seinen Predigten läßt sich der Einfluß der überwiegend theoretischen Richtung seiner Studien spüren. Auch sie stehen zwar unter den Antrieben einer Amtspflicht, des Unterrichts der akademischen Jugend. Wie aufrichtig ist die Freude, welche Luther darüber an den Tag legt, daß an der Universität sichtlich die Autorität jener Häupter und damit auch die Zahl der Irrthümer im Abnehmen begriffen ist, welche unter dem Schutz jener bis dahin verbreitet waren! Aber der Natur der Sache, wie persönlichem Bedürfniß gemäß studirt Luther, näher betrachtet, doch mehr in dem Interesse sich selbst innerlich mehr Licht zu verschaffen und die Wahrheit zurechtzustellen, als, wie Zwingli, zugleich mit dem Gedanken an eine Verwerthung des Gewonnenen auf dem Ge-

---

a) Sigwart, Ulrich Zwingli, S. 13.

biet der kirchlichen Praxis. Beide Männer befinden sich am Schluß ihrer Vorbereitungszeit auf einem Standpunkt, welcher sie mit der kirchlichen Autorität unvermeidlich hätte in Collisionen verwickeln müssen, wenn sie darauf ausgegangen wären, ihn geradezu polemisch zur Geltung zu bringen. Aber sehr abweichender Art ist auch hier die Richtung, in welcher bei Luther und bei Zwingli der beginnende Abfall zum Vorschein kommt. Bei Luther wankt sichtlich das Vertrauen zu der maßgebenden theologischen Autorität, aber die kirchlichen Gebräuche und Ordnungen sind um jene Zeit noch in keiner Weise Gegenstand seines prüfenden Nachdenkens geworden. Zwingli dagegen, der Pfarrer, nimmt daran ein sehr naheliegendes Interesse. Er hat damals nicht nur schon jene Grundsätze über Buße, Sündenvergebung aus Gnaden und Gerechtigkeit aus dem Glauben in sich zur Reife gebracht, welche wir kennen lernen werden und deren Keime er ohne Zweifel bereits Wyttenbach verdankt, sondern hat auch die Pflicht der alleinigen Verehrung Gottes lebendig erkannt und folgerecht sowohl von der Verwerflichkeit des Werkdienstes, als der Unzulässigkeit der Heiligenverehrung, des Reliquiencultus, der Wallfahrten und ähnlicher Uebungen der kirchlichen Frömmigkeit sich überzeugt. Was das Hervortreten beider Männer mit ihren Ueberzeugungen betrifft, so ist Luther's Haltung innerhalb seiner Sphäre schon entschiedener aggressiv. Aber diese Art von Haltung gegenüber der überlieferten theologischen Doctrin ist zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts etwas so gar Ungewöhnliches nicht, vielmehr ein abschätziges Urtheil über die scholastische Theologie und Philosophie sogar in Rom etwas so häufig Vorkommendes, daß Luther's freiere Bewegungen gar nicht als eigentliche Provocationen gegen die Kirche in Betracht kommen. Zwingli dagegen als Pfarrer in Glarus vermeidet eher Anlässe, durch Hervortreten mit seinen Ueberzeugungen Anstoß zu geben, als daß er solche gesucht hätte. Glarus ist, wie sich zeigen wird, für Zwingli die Bildungsstätte eines tiefern religiösen Ernstes und zu mehrerer Klarheit und Bestimmtheit reifender Ueberzeugungen. Was sein Verhältniß zur Gemeinde betrifft, so meldet Mykonius ausdrücklich: Interea gratiam evangelicam

ita promulgabat, ut de ecclesiae Romanae abusu nihil vel admodum parce commemoraret. Volebat veritatem cognitam in cordibus auditorum agere suum officium: nam veris perceptis et intellectis haud difficulter falsa cognoscimus [a]). Genug: nicht etwa ein polemisches Verhältniß zur Kirche, sondern seine Stellung zu den politischen Machthabern des Cantons als Gegner des beabsichtigten Werbvertrages mit Frankreich ist die Ursache, daß Zwingli das ansehnliche Pfarramt aufzugeben und an dem Wallfahrtsort Einsiedeln eine untergeordnete Vikarstelle anzunehmen genöthigt ist.

4) Aber wie wichtig wird für ihn der mehrjährige Aufenthalt an einem der Mittelpunkte des römischen Aberglaubens! Die Versetzung nach Einsiedeln ist für Zwingli, was für Luther die Berührung mit Tetzel nach dessen Auftreten in der Nähe von Wittenberg. Beide fühlen dadurch zum ersten Mal sich aufgerufen zum reformatorischen Handeln. Indessen wie verschieden motivirt und vorbereitet ist dieses Handeln bei Diesem und bei Jenem! Nur einzelne betrübende Wahrnehmungen, welche aus der begrenzten Region des Beichtstuhls bis in die stille Zelle des Mönchs und Gelehrten vorgedrungen, sind es, welche Luther auf den Plan rufen. Es ist lediglich ein einzelner Punkt, an welchem sein Zeugeneifer erwacht, und, sachlich betrachtet, in wie bescheidener Form und Abgrenzung! Eine mäßige Unterstützung von Seiten der kirchlichen und weltlichen Obern, wie sie Zwingli 1519 gegen Samson zu Theil wurde, ein gewisses Maß von Klugheit auf Seiten seiner Gegner, wie sie die Curie ebenfalls Zwingli gegenüber einzuhalten für gut fand, — und wer weiß, ob Luther nicht ein gehorsamer Sohn der Kirche geblieben wäre! Zwingli dagegen, welche Ausbeute von Erfahrungen und Ueberzeugungen, von denen Luther's Seele um jene Zeit noch keine Ahnung hatte, brachte er aus Pfarramt und Studien, aus dem Feldlager wie aus der Heimath nach Einsiedeln mit und welche Summe von neuen kam an dem Wallfahrtsort hinzu! Bisher hatte er heidnisches Wesen im Volksleben vor Augen gehabt und bekämpft;

a) S. 9.

hier kam hinzu heidnisches Wesen in der Religion selber. Der Menge gegenüber, welche an der Stätte des Aberglaubens aus Nähe und Ferne jährlich, wöchentlich, ja täglich ab- und zuströmte und welche er mit seinem Worte nur ein einziges Mal zu erreichen zufrieden sein mußte, konnte er Gewissens halber nicht schweigen. Aber auch hier läßt sich Zwingli noch nicht zu einem aggressiv-polemischen Vorgehen treiben. Er thut kaum wie Luther, welcher anfängt, gegen den Ablaß „säuberlich zu predigen" und die Leute zu belehren, „daß man Besseres thun könne, das sicherer wäre, denn Ablaß lösen". Er begnügt sich auch hier, das lautere Wort Gottes nach dem jeweiligen Meßevangelium des Tages zu predigen [a]) und wider den verderblichen Aberglauben wirken zu lassen, und bewegt durch sein Predigen bekanntlich Viele zur Umkehr von der Wallfahrt. Aber hier bei einer ähnlichen Zurückhaltung es bewenden zu lassen, wie im Pfarramt zu Glarus, in welchem er auf mehr als einem Wege den Folgen der in der Stille längst erkannten Irrthümer und Mißbräuche der Kirche hatte praktisch begegnen können, vermochte er in Einsiedeln nicht mehr. Nur kehrt er sich nach einer anderen Seite, als der Gemeinde. Er ermahnt 1516 in einer Zuschrift den Bischof von Constanz, das klare Wort Gottes in seinem Bisthum frei predigen zu lassen und Mißbräuche und Aberglauben in der Kirche abzuthun, widrigenfalls er und seine Freunde nicht umhin können würden, die Wahrheit an's Licht zu stellen und dem Irrthum zu widerfechten. Aehnliche Versuche macht Zwingli bei dem Cardinal Schinner und dem päpstlichen Legaten Pucci. Es

---

a) Zwingli's Uslegen der Schlußreden von 1523, Werke I, 253. Ein heftiger Gegner, Salat in s. handschriftl. Beschreibung (bei Schuler S. 357.), sagt Zwingli in Einsiedeln nach: „Er fing an zu rütteln, doch so listiglich, daß er nicht zu begreifen war, dazu man sich keines andern, dann dem Christenglauben gemäß und gleich versehen hätte." Zwingli's berühmte Predigt am Tage der Engelweihe, von welcher Bullinger, Reformationsgeschichte I, 8., berichtet, und in welcher derselbe gegen Heiligenverehrung, Wallfahrten und Gelübde eifert, fällt bekanntlich nicht in diese Zeit, sondern in das Jahr 1522, wo Zwingli und Leo Jud zur Engelweihe in Einsiedeln predigten. Gieseler, Kirchengesch. III, 1. S. 138.

ist ihm der Mühe werth, die Probe anzustellen, ob von der Hierarchie selber noch etwas zu erhoffen sei. Die Mühe zeigt sich als verloren. Aber Zwingli hat von seinen vergeblichen Versuchen wenigstens den Gewinn, daß er dieß nun bestimmt weiß. Er ist in Betreff der Kirche wieder um eine Erfahrung reicher als Luther und unterhält sich schon in Einsiedeln mit Capito de deiiciendo Papa [a]).

5) Was den sachlichen Erwerb betrifft, welchen Zwingli und Luther aus der Periode davon trugen, welche ihnen nach dem Willen Gottes zur Vorbereitung auf ihren reformatorischen Beruf dienen sollte, so ist man zwingli'scher Seits gewohnt gewesen, der unabhängig von Luther gewonnenen Uebereinstimmung mit Letzterem in allen Hauptpunkten der religiösen Ueberzeugung schon frühzeitig einen zuversichtlichen Ausdruck zu geben. So äußert sich Zwingli schon 1523 dahin: „Luter ist, als mich bedunkt, so ein treffenlicher Stryter Gottes, der da mit so großem Ernst die Gschrift durchfündelet, als dheiner in tusend Jahren uf Erden je gsyn ist, — und mit dem mannlichen unbewegten Gmüt, damit er den Papst von Rom angegriffen hat, ist ihm dheiner nie glych worden, als lang das Papstthum gewähret hat, doch alle andren ungescholten." Zwingli will zwar nicht nach Luther benamt sein; „denn", äußert er, „ich seiner Lehr gar wenig gelesen hab, und hab mich oft siner Bücher mit Flyß gemasset (enthalten), nur daß ich den Päpstlern gnug thäte. Was ich aber siner Gschrift gelesen hab (so vil Dogmata, Lehr, und Meinungen, und Sinn der Gschrift antrifft: denn siner Spänen nimm ich mich nüt an), das ist gemeinlich so wol besehen und gegründt im Wort Gottes, daß nit müglich ist, daß's ghein Creatur umkeer" [b]). Aehnlich einer der besten Köpfe und genauesten Beobachter aus dem zwingli'schen Kreis, der bernische Stadtschreiber Valerius Anshelm: „Glych im Ingang diß Jahrs [1519] — ist dem starken Luther mächtig zugetreten der fest Ulrich Zwingli.... Hat auch diß selig Fürnehmen [der Predigt

a) Gieseler a. a. O. S. 138.

b) Uslegung des XVIII. Art., Werke I, 255.

allein des Wortes Gottes] mit sölicher Frucht erstattet und usgeführt, das da, wie zu Wittenberg, schnell ein wunderbar großer Zulauf, Gottes Wort zu hören, ist worden, und ein Achtung, als ob Luther und Zwingli, so doch enandern wyt gelegen, und doch nur von Hörsag bekannt, abgelernete Lehr predintint, und der Sach vereint wärint. Da aber die göttliche Wahrheit klarlich anzeigt und bewyst, daß wo ihr Wort nach ihrem Geist luter gehandlet wird, daß es um und um ihm selbst glych, und um glyche Lehr, Glauben und Frücht gebäre und bringe" a). Seit dem Aufflammen des Sacramentstreites hat es freilich das stricte Lutherthum in seinem Interesse gefunden, die hier so stark bezeugte Glaubenseinheit zwischen beiden Reformatoren in allen andern Punkten in Abrede zu stellen, oder, wie dieß von Stahl geschehen, nur als eine erst mit der Zeit durch Luther's theologische Einwirkung auf Zwingli bis auf einen gewissen Grad hergestellte gelten zu lassen. Für eine nicht durch Parteiinteressen befangene Betrachtung dagegen legen sich die Beweise enger Verwandtschaft der Ueberzeugungen beider Männer zahlreich und deutlich genug an den Tag. Ueberall begegnet man objectiv denselben Gedanken, nur in verschiedenem Grade der subjectiven Durcharbeitung und hier und da in unterschiedener Art der theologischen Vermittelung. Insbesondere jene innere geistliche Lösung von dem Joch des Gesetzes zu der Freiheit der Kinder Gottes in der Rechtfertigungsgnade ist nicht etwa eine Errungenschaft Luther's allein, sondern auch Zwingli's. Man kann sich über diesen Artikel nicht bestimmter aussprechen, als es Zwingli z. B. in folgenden Worten thut: Christus haec omnia perpessus est pro nobis. Quod si nostris operibus aut nostra innocentia mereri salutem potuissemus, frustra fuisset mortuus. Gal. 2, 21. Potest idcirco Evangelii ratio nunc breviter sic capi.... Est enim Evangelium, quod in nomine Christi remittuntur peccata: quo nuncio laetiorem nunquam intellexit ulla mens..... Cum enim per poenitentiam homo in cognitionem sui venerit, nihil nisi desperationem ultimam

a) Valerius Anshelm, berner Chronik, V, 368.

invenit. Unde iam cogitur se omni parte diffisus ad misericordiam Dei confugere: quod ubi coeperit, terret iustitia. Iam Christus ostenditur, qui iustitiae divinae pro nostris admissis satisfecit. Ei ergo quum tunc fiditur, salus invenitur: ipse enim est misericordiae Dei infallibile pignus. Qui enim filium pro nobis expendit, quomodo non omnia nobis cum illo donabit? Rom. 8, 32. Terrent igitur iustitia Dei et mens sibi omnium malorum conscia. Quid enim non omnes cogitamus et consultamus? quas non versamus spes voluptatum, rerum gloriaeque cupiditatis? Unde quum sic terreant iustitia eius, ad quem properamus, conscientia nostra, quae properantes in desperationem adigit, succurrit huic angustiae Christus Dei filius: hoc enim redemptore, hoc advocante, hoc pro nobis omnia impendente, licet omnia apud patrem sperare [a]. Wie wäre auch ohne einen hohen Grad von primitiver Uebereinstimmung zwischen Beiden die Thatsache zu erklären, daß Zwingli in jenen Ausdrücken lebhafter Anerkennung von Luther redet, wie möglich, daß 1529 in Marburg in wenigen Tagen ein Consensus zwischen Schweizern und Sachsen formulirt werden konnte, welcher sich mit Ausnahme des Abendmahls über alle wichtigeren Lehrpunkte erstreckte? Dabei braucht der Unterschied zwischen beiden Reformatoren nicht übersehen zu werden. Luther hat sich seinen Glaubensbesitz durch schwere, heiße Kämpfe errungen. Ein Bedürfniß seines inwendigen Menschen hat ihn auf gewisse Lehrstücke, welche das Wesen des christlichen Gnadenheils im Gegensatz zu der jüdischen Werkgerechtigkeit am bestimmtesten ausdrücken, hingeführt zum Trost für sein zerrissenes Gemüth. Die allem gesetzlichen Wesen ein Ende machende Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an den Versöhnungstod des Erlösers war sein theuerstes Eigenthum geworden, und zwar diese Lehre rein für sich und in ausschließlicher Anwendung auf sich, bevor er

---

a) Commentar. de vera et falsa rel Opp. III, p. 193. 194., vergl. mit p. 198. Uslegung des XV. Art. nach Marc. 16, 16.; Werke I, 208., über die Bedeutung und Natur des Glaubens.

ihre Consequenzen für die hergebrachte kirchliche Doctrin und ihren Zusammenhang mit einem ganzen System von neuen Erkenntnissen auch nur ahnete. Er hat sie zunächst gewissermaßen für sich selbst entdeckt, d. h. aus jahrhundertlanger Vernachlässigung wieder an's Licht gezogen, stellt sie aber ebendeßhalb so entschieden in den Vordergrund, daß er mit der Zeit von ihrer Grundlage aus erst alle weiteren evangelischen Erkenntnisse gewinnt und sich vermittelt. Von Zwingli dagegen werden wir gerade in dieser Beziehung weiter unten Lücke reden lassen. Hier nur so viel, daß von ihm weder sich behaupten läßt, daß er jene Lehre aus einem subjectiven Bedürfniß von ähnlicher Tiefe gesucht, noch daß er sie für sich erobert und von Neuem an's Licht gezogen habe. So weit sie nicht in Wyttenbach's Unterweisung ihm entgegengebracht worden ist, hat Zwingli sie einfach da geschöpft, wo er überhaupt die lauteren Quellen christlicher Wahrheit wußte. Er hat sie in gleicher Reihe mit anderen Wahrheiten gewonnen durch die ruhige, betrachtende, forschende und prüfende Arbeit des Bibelstudiums. Jene Luther'n so wirksam beruhigende Ueberzeugung, daß wir nicht durch unsere Werke unsere Seligkeit von Gott verdienen können, sondern daß der Gerechte seines Glaubens leben wird, ist auch für Zwingli der Mittelpunkt evangelischer Heilserkenntniß. Aber nicht ist sie, wie bei Luther, weder sein frühester, noch viel weniger längere Zeit sein einziger unterscheidender religiöser Besitz. Vielmehr besteht gerade darin das Abweichende seiner religiösen Erkenntnißentwickelung von derjenigen Luther's, daß sie von Anfang an weit weniger fragmentarisch ist, daß seine Erkenntnisse von Anfang an nicht bloß vereinzelte sind, an denen sich sein inwendiger Mensch festsaugt und auf lange Zeit hin genügen läßt, sondern daß sie schon im Beginn als Glieder sich einreihen in eine größere Kette mit anderen gleichzeitig gewonnenen, welche dem wahrheitsdurstigen Geist von nicht minderem Werth sind. Zwingli's reformatorisches Erkenntnißgebäude erwächst nicht aus der Reproduction gewisser vernachlässigter biblischer Ideen, sondern der ganze Reichthum der Schrift, den er vor sich ausgebreitet sieht, wird von Zwingli ausgebeutet und zu einem geschlossenen

Ganzen der Erkenntniß verarbeitet. Er stellt auch nicht ein einzelnes Lehrstück als das principale voran, sondern das Principale ist ihm die „Klarheit und Gwüsse des Worts Gottes“ a). Mit der Leuchte desselben tritt er heran an das überlieferte Kirchenthum und scheidet an demselben das Falsche von dem Wahren. Darum ist sein reformatorisches Vorgehen nicht bloß planmäßiger, entschiedener und strenger im Vergleich zu der genialen Sorglosigkeit, mit welcher Luther bestehen und gewähren läßt, was nicht geradezu mit dem principalen Lehrstück unverträglich sich erweist, sondern auch seine ganze Dogmatik, so wenig sie in gewissen Theilen die Tiefe Luther's erreicht, vollständiger, einheitlicher und harmonischer. Schon frühzeitig muß Luther die Erfahrung machen, daß die Predigt vom Glauben allein nicht unter allen Umständen für die große Menge sich zuträglich erweist, weil die Leute dadurch von Zucht und Ordnung sich dispensirt halten b). Schon die Visitationsartikel sehen sich daher bekanntermaßen genöthigt, in Betreff der Rechtfertigungslehre einzulenken c). Aber ein so überwiegend individueller Ton, von maßgebenden Autoritäten in Gestaltung der Frömmigkeit einmal angeschlagen, schließt sich in der Regel nicht mit anderen Tönen so rasch zu einem harmonischen Accord zusammen, als man vielleicht zu wünschen findet. Deßhalb hat nicht bloß Luther selbst zu klagen über thatsächliche Aeußerungen von Gesetzlosigkeit in seiner witten-

---

a) Sehr richtig bemerkt Gaß in seiner Geschichte der protestantischen Dogmatik (einem Buch, welches an feinen und treffenden Bemerkungen über die Entwickelung der Reformation und des Protestantismus von keinem Werke ähnlichen Inhalts übertroffen werden dürfte), Bd. 1. S. 83., von der schweizerischen Reformation: „Man hatte mehr kritisch und reinigend nach der Schrift, als durch Reproduction gewisser vernachlässigter biblischer Ideen und Voranstellung positiver Sätze reformirt. Wie consequent wird das biblisch Ungerechtfertigte gestrichen! Wie sichere exegetische Resultate liefern die öffentlichen Religionsgespräche, wie entscheidend endigen die Disputationen, während sie in Deutschland oft nur die Wirkung haben, Eindruck zu machen, die Parteien und ihren Geist zu prüfen!“

b) Vergl. die Aeußerung, welche Eberlin von Günzburg aus Luther's Mund darüber hörte, bei Ranke, deutsche Geschichte, Bd. 2. S. 36.

c) Gieseler, III, 2. S. 137.

berger Gemeinde, sondern auch die principielle Gesetzesstürmerei Agricola's und Amsdorf's thörichte Erhitzung wider die guten Werke bleibt dem lutherischen Lehrkreis nicht erspart. Erst in der Concordienformel kommt die Materie vom Verhältniß zwischen Glauben und Werken theoretisch zum Abschluß. Für den zwingli'schen Lehrkreis dagegen hat es eines solchen Umweges durch allerlei Irrthümer nicht erst bedurft. Die breitere Basis oder genauer der weniger bloß aus der individuellen Seelenerfahrung heraus gewählte Standpunkt Zwingli's auf dem Boden der Schrift erlaubt ihm nicht, das, was dort neben einander steht, auch nur für einen Augenblick in der Weise von einander zu sondern, wie Luther zu thun sich gewöhnt hatte. Sehr richtig bemerkt Gaß [a]) von der Rechtfertigungslehre in Zwingli's Commentar de vera et falsa religione: „Aus dem Glauben kommt auch hier die christliche Bewährung ...., aber diesen Glauben heftet Zwingli weder so direct an den Act der Rechtfertigung, noch scheidet er ihn mit lutherischer Schärfe von den Werken, zieht ihn vielmehr sogleich in das Element der Heiligkeit und praktischen Thätigkeit hinein. Eine Besorgniß, in Werkheiligkeit zu verfallen, findet nicht statt, da die Frömmigkeit von vornherein nur als res und experimentum bestehen kann." Auf lutherischer Seite blieb die Gewohnheit Zwingli's und seines Lehrkreises, das Dogmatische und das Ethische einander so nahe zu rücken, als möglich, und beide organisch zu verbinden, nicht unbemerkt. Denn Melanchthon berichtet dem Churfürsten Johann von dem marburger Gespräch unter Anderem Manches von „unschicklichem" Reden und Schreiben der Schweizer in der Rechtfertigungslehre, nicht genugsamen Treiben des Glaubens u. dgl.

„Nun haben sie", fügt er hinzu, „Unterricht in diesem Artikel von uns, so viel in der Eil geschehen mögen, empfangen. Je mehr sie davon höreten, je baß es ihnen gefiel, und sind in allen diesen Stücken gewichen, wiewol sie zuvor öffentlich anders geschrieben" [b]). Allein das Bisherige zeigt, daß Melanchthon's

---

a) Geschichte der protestantischen Dogmatik, 1, 97.
b) Gieseler, III, 2. S. 147.

Vorwurf die zwingli'sche Lehre nur in sehr relativer Weise trifft, nemlich sofern hier die Lehre vom Glauben allerdings nicht in der Ausschließlichkeit getrieben wurde, wie dortseits. Schon die gerühmte Bereitwilligkeit der Schweizer, „so viel in der Eil geschehen mögen", Unterricht anzunehmen, erweckt eher die Vermuthung, daß die Wittenberger eine Belehrung zu spenden glaubten, als daß die Schweizer sich bewußt waren, eine solche zu empfangen, deren sie wirklich bedurft hätten.

II.

Dieß war der Standpunkt Zwingli's, als er 1519 nach Zürich, dem „forderisten und oberisten Ort der Eidgenossenschaft" [a]), dem Schauplatz seiner eigentlichen reformatorischen Wirksamkeit, berufen wurde. Luther hatte bis zu jenem Jahre hin bereits die Aufmerksamkeit von ganz Europa auf sich gelenkt. Von Zwingli dagegen war bis dahin außerhalb der Grenzen seines Heimathlandes noch kaum etwas verlautet. Wie verschiedenartig aber waren die Anlässe, durch welche die beiden Männer auf den Kampfplatz gerufen worden waren! Seit der Thesenstellung hatten zahlreiche Gegner dafür gesorgt, Luther'n immer tiefer in den seinerseits gern vermiedenen Kampf mit den kirchlichen Autoritäten zu verwickeln. Seine Gegner sind die Theologen, welche den Ablaß vertheidigen, und so ist Inhalt und Form der Schriften, in welchen Luther seine Sache führt, bis dahin durchaus akademisch-theologisch. Sein Auftreten in Heidelberg 1518, seine Disputation mit Eck in Leipzig 1519 zeigt Luther'n gleichfalls noch ganz in der gelehrt-theologischen Sphäre. Erst 1520 fängt er an, mit der Schrift „an Kaiserliche Majestät und christlichen Adel deutscher Nation" zum großen Publicum zu reden. Ganz anders Zwingli! Irgend welche theologische Gegner von Bedeutung stehn ihm nicht gegenüber. Von Seiten der Curie ergeht gegen ihn keine Banndrohung, sondern er hat eher Noth, sich ihrer zudringlichen Artigkeiten zu erwehren. Nicht Feinde sind es, sondern Freunde und Verehrer, welche ihn aus dem versteckten Winkel der Alpen hervorziehen und auf den Schau-

a) Bullinger, 1, 15.

platz eines bewegten städtischen Lebens berufen. Die Gegner des fremden Söldnerdienstes, die Männer, welche lebendige Einsicht in das Verderben gewonnen haben, welches auf diesem Wege in die Eidgenossenschaft eingedrungen ist, die Personen, für welche es längst die vornehmste Angelegenheit ist, der sittlichen Fäulniß zu wehren, der politischen Auflösung entgegenzuwirken, von welcher sie die Zukunft des Vaterlands bedroht erblicken, die Partei einer schweizerischen Nationalreform in der Stadt Zürich ist es, welche in dem gesinnungsverwandten Zwingli ein auserlesenes Werkzeug kennen gelernt hat zur Mitarbeit an der Heilung der tiefsten Schäden des eidgenössischen Gemeinwesens und welche dessen Berufung zum Leutpriester am großen Münster in der vollen Zuversicht durchsetzt, mit ihm ein Licht auf den Leuchter gestellt zu haben.

Hier ist daher der Ort, einen Rückblick zu werfen auf die Spuren jener socialen Sinnesweise Zwingli's, von welcher oben die Rede war.

Mit seinem ersten Auftreten im amtlichen Leben sieht man Zwingli seine Stellung nehmen inmitten der öffentlichen Landesinteressen. Der zweijährige Aufenthalt unter den Humanisten in Wien kann die Entwickelung dieser Sinnesweise nicht gehemmt haben, da er dort stets mit Vadian und andern Landsleuten in engster Verbindung lebte. Zugleich ist jene Stellung nicht das Ergebniß eines Dranges zu vorwitziger Einmischung in Dinge, die ihn nicht angehen; im Gegentheil ergibt sie sich sehr natürlich aus einer gewissenhaften Auffassung seines seelsorgerischen Berufes. Als Pfarrer zu Glarus in das Volksleben unmittelbar hineingestellt, tritt ihm der verdorbene Zustand seiner Gemeinde im Zusammenhang mit dem Sittenverfall der ganzen Eidgenossenschaft ebenso unmittelbar unter die Augen. Was er als die Wirkung vielbeklagter Uebelstände schon als Knabe hat bezeichnen hören, das bekommt nun der reifende Mann zu schauen im Bereich seiner amtlichen Beobachtung. Aus dem lebendigen Pflichtgefühl des Pfarrers und mit aller Macht der Beredtsamkeit tritt er daher den Uebeln des Reislaufens und Pensionswesens in Glarus entgegen.

Es ist schon erwähnt worden, daß durch die Freimüthigkeit, mit welcher er die Neigungen der Machthaber des Cantons zu Beidem rügt, Zwingli sich zuerst einen Namen erwirbt, sich aber auch die ersten Feinde erweckt, die ihn nachmals von dort vertreiben. Als Zeugnisse für Art und Grad, in welchen er damals von jenen Gedanken erfüllt ist, dienen die beiden allegorischen Dichtungen aus den Jahren 1510 oder 1511, der Labyrinth und das Fabelgedicht vom Ochsen und etlichen Thieren, die ersten schriftlichen Denkmale, welche von Zwingli bekannt sind. Sie beziehen sich auf die genannten öffentlichen Nothstände und im Ganzen kommt in ihnen schon dieselbe Betrachtungsweise der Sache zum Vorschein, welche er nachmals 1522 in der Schrift „Ein göttlich Vermanung an die von Schwyz“ [a]) ausführlicher entwickelt, nemlich: das Gemeinwesen mit Auflösung bedroht durch das Eindringen von schnöder Selbstsucht in Geiz, Ueppigkeit, Hoffart, Unzucht, Gewaltthätigkeit bis in die untersten Schichten; die Selbstsucht der Untern aber gepflanzt, genährt und gehalten durch das böse Beispiel und das verderbliche Vorgehen der Regierenden. Dieses Umsichgreifen eines ausdrücklich als „heidnisch“ bezeichneten Weltsinnes hat nach Zwingli seinen tiefsten Grund darin, daß „in uns ist gar kein Gottes lieb“, und — fragt er — „hat uns Christus das geleert?“ Es gilt also, die Liebe Gottes wieder zu erwecken, die Reinigkeit und Zucht seines Gesetzes, den Gehorsam gegen Christi Wort, die Nachfolge seines Vorbildes wieder herzustellen.

So viel ist klar: sobald sich in Glarus Zwingli's religiöse Gedankenwelt theoretisch zu vervollständigen und praktisch zu vertiefen anfängt, tritt dieses lebendiger geweckte religiöse Interesse in nahe Verbindung mit dem patriotischen. Das Einflußreiche dieser Verbindung erzeigt sich aus seiner ganzen folgenden Geschichte. Ohne jene lebendige Betheiligung seines Gemüthes an der öffentlichen Wohlfahrt wäre Zwingli bei dem regen Studieneifer, der ihn in seiner glarner Periode beseelt, wohl mit der Zeit ein berühmter Gelehrter geworden, ein begeisterter

a) Werke II, 1. 286.

Mitarbeiter Luther's in Aufdeckung des schriftwidrigen Irrthums auf dem Gebiet der Religion, aber schwerlich der Urheber einer originalen Geistesbewegung, der Führer zu einer durchgreifenden Lebenserneuerung. Aber ohne jene Vertiefung des politisch-patriotischen Interesses durch Verknüpfung mit dem religiösen, ohne durch ernste Beschäftigung mit der Schrift, wie sie in der glarner Periode bei ihm eigentlich erst begann, zu den letzten Gründen des öffentlichen Verderbens hinabsteigen gelernt zu haben, wäre Zwingli vielleicht der größte Reformer, dagegen sicher nicht der Reformator der Schweiz geworden. Erst das harmonische Ineinandergreifen beider Strömungen seines Interesses bildete in ihm diejenigen Eigenschaften aus und brachte diejenigen Strebungen zu allmäliger Reife, welche ihm im Vergleich zu den gleichzeitigen reformatorischen Geistern sein unterscheidendes Gepräge verleihen. Der praktisch-sociale Horizont, der ihm vor Augen steht, läßt es nicht zu, daß sein religiöses Leben etwa lediglich in der Pflege des eigenen religiösen Bedürfnisses sich genugthut oder in dem persönlichen, aus der erweiterten theologischen Orientirung gezogenen Gewinn selbstbefriedigt sich abschließt; umgekehrt aber findet Zwingli erst auf dem Boden tieferer evangelischer Erkenntniß, den er sich erobert, zugleich den Weg zum Wirken für die allgemeinern Zwecke, zu welchem er sich innerlich und äußerlich gedrängt fühlt; erst sie gibt ihm für dasselbe ein bestimmtes Ziel und Richtmaß. Den reformatorischen Impuls gewinnt Zwingli aus den Antrieben seiner socialen Sinnesweise und diese Antriebe sind so mächtig, daß sie ihn mit innerer Nothwendigkeit in einem Stücke sogar hinausführen über das Ziel, das Luther thatsächlich erstrebt und seiner Natur und Erziehung nach, wie nach der Lage der Dinge sich setzen mußte; den reformatorischen Inhalt dagegen, die innere Füllung für den reformatorischen Beruf schöpft er aus dem Reichthum des göttlichen Wortes, aus der Schärfung seines Gewissens als Christ und Glied eines Gemeinwesens, wie als Seelsorger, an dem heiligen Ernst dieses Wortes.

In keinem der verschiedenen Stadien seines öffentlichen Lebens hat Zwingli diese Verbindung der religiösen mit den pa-

triotisch-socialen Antrieben mit Bewußtsein verleugnet, wiewohl in den späteren Jahren jene über diese thatsächlich ein beträchtliches Uebergewicht gewinnen. Aber in der factischen Entwickelung des Ineinander beider ist kein Sprung, keine Art plötzlich hervorbrechender Bewegung wahrzunehmen; in allen seinen Kundgebungen entfaltet sich Zwingli's Genius nur schrittweise, allmälig.

Schon oben ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß Zwingli's Auftreten in Glarus noch nirgends eine offensive Stellung zur römischen Kirche durchblicken läßt. Die religiösen Ideen, welche in den genannten Dichtungen der glarner Anfangszeit zum Vorschein kommen, sind noch ganz allgemeiner Art. Sie hätten in dieser Gestalt auch aus dem Munde eines gut römisch gesinnten Priesters hervorgehen können. Vollkommen richtig bemerkt Sigwart, daß Zwingli's Zweck um jene Zeit nur der ist, die Schweizer zu ihrer früheren Einfachheit und Sittenreinheit, zur alten Freiheit und Biederkeit zurückzuführen. „Sein Ideal ist jetzt nicht die appstolische Kirche, sondern die Schweiz zur Zeit ihrer Freiheitskämpfe" [a]. Wie ganz und gar sein Denken damals noch entfernt ist, sich gegen Papst und Hierarchie zu richten, zeigt sich besonders in dem zweiten jener Gedichte, wo er den Papst als den treuen und guten Hirten des Ochsen darstellt, unter dessen Bild er die Eidgenossen allegorisirt. Erst in Einsiedeln tritt bei Zwingli die Wendung zur Aggression ein. Zwischen 1511 und 1516 liegen aber für ihn fünf volle Jahre. Wie er dieselben benutzt hat, das ist uns glücklicher Weise von der Geschichte aufbewahrt worden. Neben den klassischen setzt er mit brennendem Eifer seine theologischen Studien fort, lernt mit größter Anstrengung, weil ohne äußere Nachhülfe, Griechisch, schreibt sich die paulinischen Briefe mit eigener Hand ab, lernt sie auswendig und studirt sie fortwährend mit den Erklärungen der besten älteren und neueren Exegeten, des Origenes, Chrysostomus und Erasmus; ebenso wenig bleibt ihm der Schriftsteller fremd, welcher so nachhaltig auf alle Reformatoren gewirkt hat: Augustin. Befand sich Zwingli während dieser Jahre nicht in

a) Sigwart, S. 10.

einer Uebungsschule, welche dazu angethan war, sein geistliches Leben genau, wenn auch nicht an demselben Punkte zu wecken, doch an denselben Stoffen aufzunähren, an denen um dieselbe Zeit Luther erstarkte? Wir wissen, wie Luther, wir wissen aber auch, wie Zwingli diese Uebungsschule benutzt hat. „Ich lese die Doctoren", schreibt er, „wie man einen Freund fragt, wie er es meine." Da er aber einsah, daß nur der heilige Geist das Verständniß der heiligen Schrift vermitteln könne, blickte er, wie Mykonius erzählt [a]), zum Himmel auf und suchte zum Lehrer den heiligen Geist, und indem er Gott darum in ernsten Gebeten anflehte, ward ihm immer mehr verliehen, in den Sinn der heiligen Schrift einzudringen [b]).

Man wird diese Schilderung des Verhältnisses beider Factoren in Zwingli's Wesen im Allgemeinen der Wirklichkeit entsprechend finden müssen. Dagegen ist bereits von Baxmann (Deutsche Zeitschrift 1859. S. 274.) darauf hingewiesen, wie Stahl, welcher obige Stelle abdruckt, das Uebergewicht geradezu umkehrt, und was dort nur Färbung ist, geradezu zum

---

a) Myconius p. 7: Ceterum postquam ex Petro didicerat scripturam non esse privatae interpretationis, in coelum suspexit, doctorem quaerens spiritum, precibusque supplicans, largiretur, quo sensa divinae mentis erui quam rectissime possent. Et ne vel se ipsum imagine spiritus falsa vel alios deciperet, quae scripta sunt contulit et obscura claris elucidavit, ut nemo non videret spiritum doctorem, non hominem, ubi scripturam in medium proposuit.

b) Wenn in diese Periode von Zwingli's Leben die erste engere Verknüpfung seines tiefer geweckten religiösen Sinnes mit seinem patriotischen Pathos fällt, so ist es höchst interessant, zu beobachten, wie verschiedenartig bisher diese Verknüpfung gefaßt worden ist. Ranke sagt: „Was ihn zum Reformator machte, war nicht jenes tiefere Verständniß der Idee des Glaubens und ihres Verhältnisses zur Erlösung, von welchem Luther ausgegangen, sondern vor Allem, daß er bei seinem wahrheitsuchenden Studium der Schrift Kirche und Leben mit dem allgemeinen Inhalt derselben in Widerspruch begriffen sah. . . . Die Aufgabe seines Lebens suchte er vielmehr darin, die Republik, die ihn aufgenommen, religiös und sittlich umzubilden, die Eidgenossenschaft zu ihren ursprünglichen Gesetzen zurückzuführen. . . . Seine ursprünglichen Gesichtspunkte waren moralisch-politischer Natur; es ist kein Zweifel, daß auch sein religiöses Bestreben hierdurch eine eigenthümliche Färbung empfing." (Deutsche Geschichte, Bd. 3. S. 53.)

Wesen selbst macht. Stahl sagt (S. 12.) von Luther: „Die Entwickelung und die Wirksamkeit seines Lebens ging von Anbeginn bis an's Ende nur auf das Eine: „„Was muß ich thun, daß ich selig werde?““ Umgekehrt war Zwingli zuerst bloß den Gang der humanistischen Bildung und ihrer Interessen gegangen. Nicht die Frage: „„Wie soll ich selig werden?““, sondern die Frage: „„Wie erreiche ich für mich und für mein Volk eine ähnliche Größe, wie die des klassischen Alterthums?““ war ursprünglich sein Beweggrund. Er nahm nachher aufrichtig und warm auch den evangelischen Beweggrund in sein Gemüth auf, aber ohne jene aufzugeben, ohne eine Bekehrung, ohne ein Bewußtsein ihres scharfen Gegensatzes, sondern indem er beide ineinander mengte. Durch sein ganzes Leben hindurch stellt er die natürlichen Tugenden, die auch bei den Heiden sich finden, der christlichen Frömmigkeit und Heiligung gleich. Es ist schwer zu sagen, was der Brennpunkt seines Strebens war, ob die Herstellung der schweizerischen Eidgenossenschaft in ihrer alten Sitteneinfalt, Einigkeit und äußeren Unabhängigkeit oder die Herstellung des Reiches Gottes. Das Wort Gottes erscheint ihm wenigstens lange Zeit nicht sowohl als höchster Zweck, denn als Mittel für ein tüchtiges schweizerisches Volksthum. . . . . . Er hat in seinem ganzen Leben und Wirken mehr das Gepräge des Volkstribuns, als des Apostels. So war denn auch sein Tod, den er für den Glauben und das Ziel seines Lebens erlitt, nicht der Tod des Märtyrers, sondern des Staatsmanns.“

Man hat wohl ein Recht, über diese Abschilderung Zwingli's zu staunen. Abgesehen davon, daß ihr der oben gerügte lediglich Luther's Persönlichkeit nachconstruirte Reformatorentypus zu Grunde liegt: wie läßt sich allein schon beim Hinblick auf Wyttenbach's Unterweisung und den ernsten und lebendigen Antheil an den Geschicken des Vaterlandes, den Zwingli von jeher nahm, behaupten, er sei zuerst „bloß“ den Gang der humanistischen Bildung und ihrer „Interessen“ gegangen? Denn ein praktisches Pathos dieser Art und zumal ein von Selbstsucht so freies Pathos, wie dasjenige Zwingli's, lag den humanistischen Interessen bekanntlich fern genug. Zwar macht Stahl dem späteren

Zwingli die obige Concession in Beziehung auf den „evangelischen Beweggrund“. Aber abgesehen von der Frage, welche von Baxmann (S. 273.) an ihn gerichtet worden ist, ob der Herzenskündiger auch so wägt, daß das Ueberwiegen der einen Wagschale die andere leer erscheinen läßt, hat man wohl noch weiter zu fragen: woher weiß Stahl, daß Zwingli für sein Volk und vollends für sich nach einer ähnlichen Größe, wie die des klassischen Alterthums, getrachtet habe? Sagt nicht Mykonius in einer schon oben angeführten Stelle mit deutlichen Worten: Coepit igitur huc omne conferre studium, si qua ratione res tam pestilens aboleri, maiorum probitas restitui posset? Ferner Bullinger, Ref.-Gesch. 1, 259., erzählt, wie Zwingli predigt „vom allten stand der Eydgenossen, wie einfellt und fromme lüth vor Zyten gewesen, die grosse Syg und träffliche Gnad von Gott gehept, jetzund habe sich das verkert. Darum straffe es Gott so ernstlich. Und uns werde nitt mögen gehulffen werden, wir nämind denn wiederumm an unser fordern fromkeit, unschuld und einfalltikeit. Sunst wurdint wir für und für rysen, fallen und zuletzt ganz zerfallen, ja zerschmättern. Gott werde den übermuot nitt lyden.“

Man sollte doch wahrlich erwarten dürfen, daß einer so schweren Anklage auf thörichten Hochmuth eine ernste Besinnung vorangegangen wäre. Von einem solchen Hochmuth hätte es für Zwingli freilich einer „Bekehrung“ bedurft; für das hingegen, was Zwingli wirklich im Sinne lag: die Errettung des Vaterlandes aus drohendem Verderben — dafür bedurfte es keiner „Bekehrung“. Der alte Beweggrund und der neue Beweggrund konnten nicht das Bewußtsein eines unvereinbaren Gegensatzes erwecken; der sittliche Beweggrund und der religiöse Beweggrund schlossen sich ihrer Natur nach harmonisch zusammen. Welchen Beweis hätte Stahl endlich für die so schlechthin ausgesprochene Behauptung beizubringen vermocht über Zwingli's Gleichstellung der natürlichen Tugenden der Heiden mit den Früchten der christlichen Frömmigkeit? Auf andere Instanzen der stahl'schen Anklage werden wir ihres Orts zurückkommen. Hier nur noch die Erinnerung, daß vom Märtyrerthum auch der Staatsmann

nicht ausgeschlossen ist, so wenig als vom Reiche Gottes der Volkstribun, ja daß im Prophetenstand des alten Bundes ein Volkstribunat vorhanden war, wie je eines. Schließlich soll hier nicht die Frage aufgeworfen werden über die Qualität Luther's, etwa als er die Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation ausgehen ließ, oder als er die Bulle und die Decretalen verbrannte und im Bauernkrieg an die Fürsten seine Ansprache richtete. Denn diese Thatsachen haben längst ihre Benennung empfangen und werden dieselbe behalten, so sehr auch manche Schattirungen des heutigen Lutherthums geneigt sind, zwischen dem früheren und dem späteren Luther ungünstige Vergleiche anzustellen.

Genug: ein solches Leben und Weben in der heiligen Schrift, ein solch' angelegentliches Bemühen gerade um diejenigen Theile derselben, welche die tiefsten Zeugnisse vom Gegensatz der Sünde und Gnade enthalten, ein so ernstes Flehen um die Erleuchtung des heiligen Geistes, wie sie von Zwingli berichtet werden, sind doch wahrlich nicht Zeichen eines etwa bloß theoretischen Verkehrs mit der evangelischen Wahrheit, eines bloß intellectualistischen Abmachens nach Art der Humanisten. Es ist nicht möglich, sie auch nur zu denken ohne Unterstellung der ganzen Persönlichkeit unter die Zucht desselben Geistes, ohne die wachsende Erkenntniß des großen Gegensatzes zwischen Reich Gottes und Welt, ohne innere Aufforderung zum Kampf gegen Welt und Sünde, ohne Inbetrachtnahme aller bisherigen Lebensstrebungen unter dem Gesichtspunkt des Kampfes mit der Welt, ohne eine gereinigte und vertiefte Wiederaufnahme alles dessen, was dem heiligen Geiste nicht widerstrebt, unter die heiligenden Antriebe dieses Geistes. Mit vollem Rechte hat es schon Lücke hervorgehoben, daß Zwingli allerdings zu den Naturen gehört, welche leichtere Uebergänge, weil weniger schroffe Gegensätze in sich haben, als zu den augustinischen und lutherischen. „So konnte auch Zwingli nicht so, wie Luther im Kloster zu Erfurt, in die Tiefen der Gewissensunruhe bis zur Verzweiflung hinabsteigen oder hinabgestürzt werden. Er stand dem christlichen Gerechtigkeitsprincip und der Glaubensfreudigkeit des Evangeliums von Hause aus näher. Aber gewiß hat er des Apostels

Paulus Briefe so gut in sich durchlebt, wie Luther, hat dieselben nicht bloß abgeschrieben und auswendig gelernt, sondern als christlicher Theolog auch in sein Herz geschrieben und inwendig gelernt. Als ein bloßer Reflexionstheolog im modernen Sinne, ohne eigene christliche Lebenserfahrung, hätte er nimmermehr ein Reformator von echtem Schrot und Korn werden können, wie er doch wirklich gewesen ist, nur auf seine Weise. Ebenso tief betrübt über die Verwahrlosung seines Volkes und ebenso ernst bekümmert um das wahre zeitliche und ewige Heil desselben, wie Luther, ist er mit ebenso starkem Gewissenstriebe, wie dieser, an sein großes Werk gegangen, um des christlichen Volkes Leben und Gewissen nach dem ewigen Rechte Jesu Christi von der Last widerchristlicher Satzungen zu befreien" [a]).

Erst aus dieser Fortbildung seines Innenlebens erklärt sich die Stellung, welche Zwingli seit der Versetzung nach Einsiedeln zur römischen Kirche einzunehmen begann. Die nemliche Pflicht, durch welche er in Glarus sein seelsorgerisches Gewissen gedrungen gefühlt hatte, sich dem öffentlichen Verderben entgegenzustellen, und deren Erfüllung seine Vertreibung von dort zur Folge gehabt hatte, mußte Zwingli als die Pflicht der schweizerischen Kirche überhaupt ansehen. Aber von der Kirche, welche in Einsiedeln ihr Wesen trieb, von der Kirche, welche in ihren Bischöfen trotz aller Mahnungen dieses Treiben stillschweigend gewähren ließ, von der Kirche, auf deren Oberhirten in Rom der Vorwurf der Söldnermiethe und Pensionsspendung so schwer lastete, als auf irgend welchem der weltlichen Monarchen, von der Kirche, die, anstatt ihre Gläubigen davor zu beschützen, sich an oberster Stelle selber mit verderblichen Lockungen und seelengefährlichen Versuchungen befleckte, — von dieser Kirche konnte

a) Lücke, Bemerkungen über die Geschichte und die richtige Formulirung sowohl des Unterschiedes als der Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche, in besonderer Beziehung auf die akademische Festrede von D. Semisch über die Unionsversuche der protestantischen Kirchen, besonders in Preußen, und D. Schenkel's Abhandlung über das Princip des Protestantismus, in der Deutschen Zeitschr. Jahrg. 1853. S. 53.

Zwingli nichts mehr hoffen. Abgesehen davon, daß das Papstthum eine große Summe von politischem Unheil über die Völker gebracht hat[a]), weiß Zwingli, daß die Kirche, welcher er bisher als Priester gedient hat, sowohl nach Willensrichtung und den Persönlichkeiten ihrer Hierarchie, als nach der Beschaffenheit ihres Lehrganzen jener Aufgabe, welcher er sich zugewendet fühlt, weder zugethan, noch gewachsen ist. Er hat erkannt, daß nicht nur zwischen dem geoffenbarten Willen Gottes und der Welt, sondern auch zwischen dem geoffenbarten Willen Gottes und der Kirche ein schroffer Gegensatz besteht. Das kirchliche Christenthum ist ausgeartet in eine falsche Religion zur Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen. „Es muß also" — schließt er weiter — „das wahre Verhältniß, das Verhältniß der Abhängigkeit des Menschen allein von Gott wieder hergestellt werden, und dieses stellt sich in der ersten Kirche dar, wo die Gläubigen sich rein an den geoffenbarten Willen Gottes hielten. So steht die Nothwendigkeit einer Reformation fest; ihr Ziel gleichfalls; die Kirche muß nach den Vorschriften des Evangeliums leben" [b]) und nach keinerlei andern.

Durchdrungen von diesen Grundsätzen, beherrscht von dieser Anschauungsweise der Dinge, tritt Zwingli sein Amt in Zürich an. Mit den Thesen und den darauf folgenden Streitschriften Luther's, welche in unglaublicher Raschheit ganz Europa durchflogen, durchzitterten damals reformatorische Gedanken aller Orten die christliche Gemüthswelt. Wer könnte es für möglich halten, daß Zwingli's inwendiger Mensch von dieser Bewegung unergriffen geblieben wäre? Fragen, welche er selber sich längst vorgelegt und beantwortet hatte, sah er plötzlich auf dem großen Schauplatz der europäischen Christenheit wie Meteore auftauchen und ihre Beantwortung, — wie mußte sie ihn befriedigen und seiner eigenen Sache immer gewisser machen! Für sein Absehen, worin es auch damals bestehen mochte, war ihm — das darf nicht

---

a) Christoffel, II. S. 180.
b) Sigwart, S. 27.

übersehen werden — unerwartet in der öffentlichen Stimmung Europa's ein über alles Hoffen und Vermuthen mächtiger Rückhalt zu Theil geworden. Er durfte getrost Hand anlegen an die Aufgabe, welche er sich gesteckt hatte. Aber eben über die Beschaffenheit dieser Aufgabe darf man sich keiner Täuschung hingeben. Zu Anfang des Jahres 1519 war noch keine der großen reformatorischen Schriften Luther's ausgegangen; noch war keine eck'sche Bulle an's Licht getreten und die Decretalen in Wittenberg nicht verbrannt. Die Bewegung hatte ihre Spitze noch nicht erreicht, sich noch keinen Namen gegeben; die Gährung der Gemüther mochte noch so groß sein, an eine Reformation dachte Niemand, am wenigsten Luther selbst. Hier ist nun so viel gewiß, daß Zwingli, als er in den neuen Wirkungskreis eintrat, im Unterschied von Luther, bereits mit festen Gesichtspunkten seine Aufgabe in Angriff nahm, aber, wohlbemerkt, zugleich in einer Begrenzung, die nicht außer Acht gelassen werden darf. Eine Reformation der Kirche, d. h. eine Reformation mit großem ökumenischen Absehen, lag Zwingli damals gerade so fern als Luther. Was er zunächst unternahm, war nichts Anderes, als das, was er von Einsiedeln aus von den schweizerischen Bischöfen begehrt, womit er diesen gedroht hatte[a]). Sie hatten seinen Vorstellungen kein Gehör gegeben; ohne ihre Autorisation unternahm er nun getrost auf eigene Verantwortung, wozu er sich gern genug von ihnen autorisirt gesehen hätte: frei das klare Wort Gottes zu predigen. Sein Ziel bestand in nichts Anderem als in einer

a) Bullinger, Ref.-Geschichte I. S. 10, erzählt, daß Zwingli von Einsiedeln aus den Bischof von Constanz ermahnte, „das er fry liesse in sinem Bisthum predigen das rein und klar wort Gottes, und gedencke, wie man der kylchen zu hilff kumme, mitt abnemmen der groben vilfaltigen mißbrüchen und superstitionen. Sömlichs sye er schuldig, vermöge sines Bischofflichen Ampts. Denn wo das nit beschähe, werde und sye zu besorgen, daß sich hierumm allerley unradts ynrisse. Er, der Zwingli, und andere me, die den irrthum merkind, und des wort Gottes berichtet syend, werdint nitt fürkummen können, denn das sy die warheyt offnen und unwarheyt widerfechten müssind. Darum wöle er vorhin den Bischoff trünglich gewarnet haben, daß er imm dise Sach, sinem ampt zugehörig, wölte lassen angelägen sin das unradt fürkummen und alles mit guter ordnung beschähen möge.“

rettenden That für die Schweiz, einer Nationalreform im Anschluß an die Männer in Zürich und der übrigen Schweiz, welche sich längst dafür ausgesprochen hatten, aber eine Nationalreform, unternommen mit religiösen Mitteln, vollführt auf der Grundlage des Wortes Gottes, eine Geltendmachung des Evangeliums als Heilsmacht zur Reinigung und Zurechtstellung der durch schnöde Weltliebe zerrütteten Verhältnisse des öffentlichen Lebens. Für diesen Gedanken, welcher bisher durch alle Stadien seiner Lebensentwickelung hindurch ihn begleitet und auf jedem dieser Stadien an Reife gewonnen hatte, fing Zwingli in Zürich an mit gesteigerter Energie zu arbeiten. Erst durch die Art, wie er diese Aufgabe faßte und in Angriff nahm, wurde er von dem örtlich begrenzten Ausgangspunkt des staatsreformatorischen auf den breitern Boden des kirchenreformatorischen Wirkens hinübergeführt.

Behält man diesen begrenzten Ausgangspunkt Zwingli's im Auge, so erscheinen freilich seine Bestrebungen und die Dinge, welche sich während der nächsten drei Jahre in Zürich begaben, verschwindend klein neben dem europäischen Aufsehen, welches schon durch Luther's Thesenstellung erregt wurde, und vollends im Vergleich zu dem großartigen Drama, welches sich in den nächsten Jahren seit 1520 von Wittenberg aus vor Kaiser und Reich, vor dem Papst und der ganzen katholischen Kirche abzuspielen anfing. Auch setzte sich längere Zeit diese Auffassungsweise im öffentlichen Urtheil fest. Auf den wittenberger Reformator, nicht auf Zwingli sind die Blicke der Welt mit steigender Spannung gerichtet. Die Vorgänge in Zürich, nachdem ihr eigenthümliches Wesen bestimmter hervortritt, werden da, wo man von ihnen Notiz nimmt, lediglich befaßt unter der allgemeinen Kategorie der luther'schen Bewegungen, wie sie von nun an aller Orten zu Tage treten. Sogar in der Schweiz selbst heißen Zwingli und seine Anhänger „Lutheraner" a). Daher hat es weniger Befremdendes, daß auch Luther bis auf die Zeit der Disceptationen über das Abendmahl von den schweizerischen Vorgängen

a) Gieseler, II, 1. S. 141.

im Ganzen wenig Notiz nimmt, sich auch später lediglich an die seiner Art widerstrebende Außenseite der dortigen Dinge hält, und die inneren Beweggründe Zwingli's, die Zusammenhänge der reformatorischen Begebenheiten in der Schweiz ihm verborgen bleiben. Gleichwohl wäre es nicht zutreffend, wenn man behaupten wollte, daß Zwingli mit seinen patriotisch-socialen Bestrebungen einen Factor in sein Wirken aufgenommen habe, der seiner Natur nach die Bedeutung der von ihm ausgehenden reformatorischen Bewegung neben der luther'schen, welche rein auf der Grundlage und unter dem Antriebe allgemeiner religiöser Ideen und nur unter gelegentlicher Begleitung patriotischer Wallungen fortschritt, abgeschwächt habe und habe abschwächen müssen. Im Gegentheil hat Zwingli der engen Verknüpfung zwischen seinem evangelischen Wahrheitsdrang und einem patriotischen Bedürfniß eine Richtung des christlichen Interesses zu verdanken, welche ihn in einem wichtigen Stück über Luther hinausgeführt hat. Gerade daraus hat er das geschöpft, was ihm bei genauerer Betrachtung anstatt einer nur relativen eine absolute Bedeutung unter den Kampfgenossen des ersten Zeitalters der Reformation sichern dürfte. Um es mit wenigen Worten auszusprechen: die Triebkraft des lutherischen Princips hat sich abgeschlossen in der Umgestaltung der subjectiven Frömmigkeit und der dogmatischen Theologie; diejenige, von welcher man Zwingli bewegt sieht, konnte ihrer Natur nach darin allein nicht ihr Genüge finden, sondern fühlte sich zugleich gedrängt, Hand anzulegen zur Reformation der *Kirche* als socialer Institution, oder, um uns eine bekannte Unterscheidung zu Nutze zu machen: der lutherische Protestantismus lernt in Absicht auf die Kirche frühzeitig sich begnügen mit einer *unsichtbaren* Kirche, der Protestantismus Zwingli's kommt nur zur Ruhe in der Ausgestaltung der Kirche als socialen Organismus in *sichtbarer* Erscheinung.

Wir hoffen, daß sich die Behauptung begründen lassen wird, daß nicht, wie *Stahl* meint, im Gegensatz einer mysterischen zu einer antimysterischen Abendmahlslehre, sondern in der Auffassung der kirchlich-socialen Aufgabe die tiefste Wurzel des Unterschiedes zwischen den beiden Reformatoren zu suchen ist.

Es ist der Mühe werth, auf beide große Männer auch in diesem Betracht einen vergleichenden Blick zu werfen.

Wie wenig Luther's früheste Erziehung dazu angethan war, jene für Zwingli so specifische sociale Sinnesweise bei ihm zur Entwickelung zu bringen, — darauf ist schon früher hingewiesen worden. Klösterliches Leben, Vertiefung in die mystische Theologie, ein fast autodidaktisch zu nennendes Fortschreiten des Erkenntnißtriebes sind ihrer Natur nach nicht socialer Art, eher das Gegentheil. Die mystische Gottinnigkeit ist nicht uneingedenk des Pflichtenkreises der Nächstenliebe; aber mag ihre Nächstenliebe auch von Herzen kommen, so wird sie doch in der Regel sich innerhalb der Passive halten und Berührungen mit dem Außenleben eher fliehen als suchen. Die Autodidaskalie aber fördert in dem, der diese Bahn beschritten, leichter etwas Sprödes und Eckichtes, als ein nach allen Seiten offenes und zugängliches Wesen. Man wird nicht behaupten wollen, daß die bezeichneten Bildungsbedingungen, denen Luther unterstellt war, ohne Nachwirkungen geblieben sind auf die gesammte Richtung seines Strebens, auf Neigungen und Abneigungen in seinem späteren Leben, ja, daß in ihnen manche Einseitigkeiten und Schwächen desselben ihre Erklärung finden. Besonders wird sich das nicht leugnen lassen, daß in Folge dessen Luther in ungleich geringerem Maß prädisponirt war zu einer Thätigkeit, welche zugleich auf das Gebiet des äußeren Lebens sich erstreckt, als Zwingli, der sich mit Vorliebe auf diesem Gebiete bewegt und zu Hause fühlt. Wie deutlich tritt diese unterschiedene Prädisposition beider Männer zunächst in folgenden Zügen hervor! Luther's Streben bleibt, nachdem er den Trost für seine innere Zerrissenheit gefunden, fortwährend concentrirt in der Zurechtstellung des eigenen Gewissens und des Gewissens Anderer gegenüber dem Irrthum; bei Zwingli dagegen kommt hinzu die pflichtmäßige und umfassende Sorge für die Zurechtstellung bedrohter oder zerrütteter äußerer Verhältnisse. Cum vitiis itaque prima congressio, imo cum fonte vitiorum, sagt Mykonius in einer bereits oben angeführten Stelle. Luther nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Irrthum, welcher zur Sünde führt, Zwingli

von der offenbaren Sünde, welche im Irrthum ihre Wurzel hat. Luther's Endzweck ist, den ihm Befohlenen den alleinigen Weg zur Vergebung der Sünde, zum Sündentrost zu weisen; Zwingli's Endzweck ist, in ihnen zugleich die Liebe Gottes zu entzünden und zum Leben nach der Richtschnur des Wortes Gottes und zur Ehre Gottes sie anzuleiten. Luther's Gedankenwelt behält unter allen Umständen eine ganz überwiegende Bezogenheit auf das Inwendige; Zwingli's Gedanken bekommen zugleich eine immer umfassendere Bezogenheit auf die höchsten Interessen des äußeren empirischen Lebens. Bei Zwingli wird in Folge seiner wechselnden Lebensstellungen und der Mannigfaltigkeit seiner Erfahrungen eine größere Vielseitigkeit der Interessen erweckt; Luther hingegen kommt über den Umkreis eines, wenn auch nicht im engsten Sinne zu fassenden, religiös-theologischen Interesses thatsächlich nicht hinaus.

Man ist gänzlich irre gegangen, wenn man die unterschiedene Eigenthümlichkeit Luther's und Zwingli's wohl versucht hat auf die Gegensätze von theoretisch und praktisch, von handelnd und nicht handelnd zurückzuführen. Denn dürfte man es wohl im Ernst wagen, den ergreifenden Hervorbringungen Luther's z. B. auf dem Gebiete der Volksberedtsamkeit und Volksschriftstellerei die Eigenschaft des Praktischen abzusprechen? Was aber das Handeln betrifft, so ist es gewiß einer der trefflichsten, sein Wesen bezeichnendsten Aussprüche Zwingli's, wenn er sagt: Christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper et magna facere[a]). Sigwart hat daher

---

a) Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, praeceptiones pauculae Huldr. Zwinglio authore. Opp. IV. p. 158. Die kleine Schrift, seinem Stiefsohn Gerold Meier gewidmet, ist voll solcher Zeugnisse von Zwingli's Ideal christlicher Mannhaftigkeit, durch welche über sein eigenes Verhalten Licht verbreitet wird. Z. B. S. 152: Deus enim, ut est Endelechia, quae immota cuncta versat et movet, eum etiam, cuius pectus ad se traxerit, desidere non patietur. Quae quidem sententia probationibus non constat, sed usu: soli enim fideles experiuntur, quam nihil otii det suis Christus, quamque hilariter in negotio eius iucundeque versentur; p. 155: Principio ita secum reputabit ingenua mens: Christus sese pro nobis exposuit nosterque factus est, ita et te oportet omnibus expositum

vollkommen Recht, wenn er sagt: „Das Handeln hat Zwingli zum Reformator gemacht“ a). Aber wenn damit der eigentliche Unterschied von Luther angezeigt werden sollte, so läßt sich wohl fragen: wer hat wohl so energisch und heroisch zu handeln gewußt, als er? Daher liegt das Wahre auch hier lediglich darin, daß dem Handeln beider Männer die Eigenschaft des Socialen, die stetig eingehaltene Richtung auf Interessen und Bedingungen des Gemeinschaftslebens in sehr ungleichem Grade eigen war. Betrachtet man die unterschiedenen Charaktere Beider von diesem Gesichtspunkt näher, so treten unverkennbar folgende Züge hervor. Beide Männer gebieten über einen ungewöhnlichen Fond von Thatkraft und Muth; aber bei Luther sind diese Eigenschaften getragen und geleitet von einem glühenden Gefühl, einem überschwenglichen Innenleben, und äußern sich in einem stürmischen Pathos, zuweilen im lodernden Affect, bei Zwingli von dem überlegenden Verstand, der ruhigen, gesammelten Erwägung und bewegen sich daher stets innerhalb der Grenzen eines festen Maßes, welches er auch z. B. gegenüber den leidenschaftlichsten Provocationen in seiner Polemik nie verleugnet. Bei Luther manifestirt sich überall die geniale Apperception des wahrhaft schöpferischen Genius in kühnen, ergreifenden, durchweg originalen Hervorbringungen, bei Zwingli anstatt des Genius zwar nur das Talent, aber als feine, vielseitige Assimilationskraft für die Wahrheit und immer in Begleitung von kritischer Besonnenheit und einer gewissen Nüchternheit der Reflexion. Bei Luther eine

esse, non te tuum putare, sed aliorum: non enim ut nobis vivamus nati sumus, sed ut omnibus omnia fiamus. Solas igitur iustitiam, fidem, constantiam a teneris meditabitur, quibus reipublicae Christianae, quibus patriae, quibus sigillatim omnibus sit profuturus. Languidae mentes sunt, quae hoc solummodo spectant, ut sibi tranquilla vita contingat, nec Deo tam similes atque eae quae omnibus suo etiam cum periculo prodesse student. Hic tamen provide custodiendum erit, ne quod ad gloriam Dei, patriae omniumque utilitatem suscipitur propositum a diabolo aut philautia vitietur, ut quod aliorum gratia suscepisse videri volumus, ad nos tandem trahamus: multos enim videre licet, qui ab initio recta feliciter incedunt, post pauca vero a vana gloria omnium bonorum consiliorum peste in transversum aguntur.

a) Sigwart, S. 26.

Tiefe des Eindringens in die religiösen Ideen und eine so urkräftig originale, bis zum Verschwenderischen reiche Production derselben, wie sie eben nur der Vorzug von wirklich schöpferisch angelegten Naturen zu sein pflegt; bei Zwingli gewissermaßen schon ein Schöpfen aus zweiter Hand und ein weit minderer Reichthum, aber dafür eine bedeutende Ueberlegenheit in consequenter Durchbildung und in der unermüdeten Anwendung des Gewonnenen. Bei Luther in Darlegung seines Gedankenstoffes eine mitunter bis in's Bizarre sich verlierende Formlosigkeit, welche stets den ganzen Gährungsproceß der ursprünglichen Erzeugung mit zum Vorschein bringt, und — was den Inhalt betrifft — etwas Fragmentarisches, was den ungleichmäßigen Umfang jener Gährung in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Gegenstände des religiös-sittlichen Interesses verräth; bei Zwingli dagegen kaum eine Spur von ähnlicher Tiefe und Stärke der primitiven Innenbewegungen, daher natürlich nicht der gleiche Reichthum an dem mannigfaltigen Gewinn, welchen Luther aus seinen inwendigen Kämpfen und Gährungen davon getragen hatte, dafür aber schon von Anfang an eine Ausprägung seiner Gedankenerrungenschaft in einer klaren und bestimmten Begriffsform, in geschlossenem Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen und einer über Luther weit hinausgehenden Vielseitigkeit der Interessen. Luther's reformatorischer Zeugeneifer entzündet sich an einem einzelnen Punkte des herrschenden Systems; durch Angriffe provocirt, gewinnt er, ohne es zu suchen, Schritt für Schritt neues Terrain, bis er sich unerwartet auf der Höhe neuer, alles Bisherige in Frage stellender Anschauungen und Principien befindet; Zwingli dagegen ist über diese längst mit sich im Reinen und sein gesammtes reformatorisches Vorgehen ist nur die bedachtsame, schrittweise Anwendung derselben. Luther's Vorzug ist der größere Reichthum an innern Seelenerfahrungen, Zwingli's Vorzug der ungleich größere Umfang äußerer Lebenserfahrungen. Beide Männer betraten gleich muthig ihre Kampfesbahn und schritten gleich unerschrocken auf derselben vor. Aber wie verschieden erzeigen sich auch hier im Uebrigen ihre Charaktere! Bei Luther ungestümes Vorgehen unter der Uebermacht des

Pathos, keine Sorge um ein Wort zu viel, keinerlei Scheu vor einem trotzigen Verharren auf einer einmal betretenen Bahn, niemals die geringste Aengstlichkeit um die Folgen eines rücksichtlosen Sichgehenlassens, um einen Schritt von unberechneter Tragweite, aber daneben dann und wann freilich auch ein plötzliches Ablassen, ein verdrossenes Einlenken oder Umlenken. Dagegen bei Zwingli keine Spur von solchem Pathos, behutsames Ansichhalten, Scheu vor allem Unreifen, vorsichtiges Vermeiden jedes vorgreiflichen Schrittes, aber dafür — so viel an ihm liegt — keinerlei Zurückweichen auch nur eines Schrittes breit von dem gewonnenen Terrain, ruhige Festigkeit und Energie im Fortschreiten auf der einmal betretenen Bahn, lebendige Ueberzeugung von dem Gefährlichen jedes Schwankens, jeglicher Halbheit; endlich eine Selbstbeherrschung, die ihn nie verläßt. Endlich: bei Luther in glaubensvollem Aufschwung des Gemüthes die Gewohnheit kühner Anticipation des Zukünftigen, aber daneben Mangel an der erforderlichen Geduld, an gesammelter Ruhe und Nüchternheit des Geistes, eben deßhalb im Ganzen wenig Geschick zu eigentlich organisirender Thätigkeit; bei Zwingli dagegen nicht bloß ein lebhafter Drang zur Organisation, sondern auch eine seltene Fähigkeit zu praktischer Hineinbildung des Neuen in das Vorhandene und, wo es geboten schien, zu völligem Neubau auf den Trümmern des Alten. Mit einem Worte: hier eine Begabung und Richtung von überwiegend theologisch-dogmatischer und kirchlich-pastoraler, dort eine andere von ebenso überwiegend theologisch-politischer und kirchlich-socialer Natur; daher hier der Kampf gegen den Irrthum sich vollendend in einem System, welches in die doctrinelle Irrthumsfreiheit seinen höchsten Stolz setzt und in derselben sein absolutes Genüge findet, dort eine congressio cum vitiis, ein Kampf gegen die Sünde, welcher seinen Zielpunkt nur findet in dem Umbau einer civitas Papae zu einer civitas Dei, zu einer heiligen Gemeinde Gottes.

Die angestellte Vergleichung dürfte vorläufig die aus dem Personcharakter resultirenden Anhaltspunkte zur Erklärung der Thatsache darbieten, weßhalb von Seiten Luther's die Neu-

gestaltung des religiösen Lebens nicht zugleich von einer principiellen Neugestaltung des kirchlichen Societätslebens begleitet gewesen oder eine solche von ihm mit einiger Ausdauer angestrebt worden ist. Diese Thatsache hat um so mehr Auffallendes, da von Luther 1520 mit der Verbrennung der Decretalen eine so offene und stürmische Kriegserklärung wider die Rechtsordnungen, auf denen der Bestand der römischen Kirche ruhte, ausgegangen war, während von Seiten Zwingli's der Bruch mit der Hierarchie weder mit solch' solenner Ostentation factisch bewerkstelligt, noch Neigung und Pathos — freilich auch nicht in gleichem Maße persönlicher Anlaß — zu dergleichen vorhanden war. Es empfängt auch dadurch die häufige Erfahrung ihre Bestätigung, daß die aus dem stürmischen Pathos momentan aufflammende Thatkraft nicht dasjenige leistet, was den, obwohl viel mäßigeren, Schwingungen einer stetig gesammelten Thatkraft, welche aus einer bereits länger das gesammte Leben beherrschenden Gemüthsrichtung ihre Nahrung schöpft, gelingt und an nachhaltiger Energie zu Gebote steht. Auch ist die Verbrennung der Decretalen in Luther's Leben nicht der einzige Fall, in welchem es den Manifestationen des rasch emporlodernden Affects an dem entsprechenden bleibenden Ergebniß mangelt. Auf das Vorwärtsprallen folgt hie und da ein ebenso plötzlicher Rückprall. Ja das gesammte reformatorische Vorgehen Luther's empfängt durch diese Einmischung des Affects und der Stimmung etwas Ungleichmäßiges. Es ist fast durchweg bedingt durch momentane Situationen, insbesondere, wie Luther selbst gesteht [a]), durch die Reizungen von seinen mannigfaltigen Gegnern, von deren Angriffen er mehr vorwärts gestoßen wird, als daß er sich in einer selbstvorgesetzten Richtung consequent fortbewegt hätte. Der auffallende Umschwung aber in Luther's Wesen ungefähr seit 1525 ist neuerdings von den verschiedensten Standpunkten geschichtlicher Auffassung anerkannt worden. Indessen mangelte es in der an-

a) De captivitate Babylonia ecclesiae im Dedicationsschreiben: Velim, nolim, cogor in dies eruditior fieri, tot tantisque magistris certatim quotidie me urgentibus et exercentibus etc.

gezeigten Weise Luther nicht bloß an der Begabung für das social Organisatorische, sondern das Interesse dafür ist bei ihm auch gebunden durch die Nachwirkungen seiner einstigen tiefen Einwurzelung in die römische Kirche. Es muß hier an Ausführungen verwiesen werden, welche wir anderwärts in hinreichender Vollständigkeit gegeben zu haben glauben [a]). Gerade in dieser Hinsicht ist Zwingli das reine Gegentheil von Luther. Sigwart bemerkt über Zwingli: „Er war ein Mitglied der katholischen Kirche, aber ein unbewußtes; er fand sich in ihren Organismus, aber er lebte nicht darin; die Autorität des Papstes als Kirchenfürsten erkannte er an, der Stellvertreter Gottes war er ihm nicht; er las Messen und verwaltete sein Amt, aber nicht im Sinne der Hierarchie; religiös in seinem innersten Gemüthe, haben ihn die römischen Formen der Frömmigkeit gar nie berührt, und wenn er dem Ablaß, der Heiligenverehrung den Krieg erklärt, so hat er nicht mit seiner eigenen Vergangenheit gebrochen; er hat nur direct angegriffen, was ihm von Anfang fremd war" [b]). Damit ist nun freilich zu viel gesagt. Ein Blick in eine Schrift Zwingli's aus der glarner Periode vom Jahr 1512 [c]) läßt nicht verkennen, daß es eine Zeit gab, wo auch er dem Papst mit einer gewissen religiösen Devotion ergeben war. Aber so gewiß das ist, so gewiß läßt sich von Zwingli nicht behaupten, was Luther aus der Zeit, da er die Thesen anschlug, noch von sich gesteht: haerebam enim id temporis magna

---

a) Meine Abhandlung: über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwickelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Jahrg. I. Heft 3. S. 456 ff.

b) Sigwart, S. 9.

c) De gestis inter Gallos et Helvetios ad Ravennam, Papiam aliisque locis, Opp. IV. p. 167: Hunc itaque Christianorum matris [der römischen Kirche] statum intuentes confoederati malo periculosoque exemplo futurum existimant, si cuilibet tyrannorum pro rabie communem Christi fidelium matrem impune permittant incessere, sedulo raptim habitis conventibus strenue accisas ecclesiae Italiaeque res resarcire statuunt. Den Papst Julius II. nennt Zwingli beatissimus Christi vicarius und antistes, das Benehmen Ludwig's XII. gegen ihn und dessen Absicht, antipapam, ut aiunt, cacodaemonis instinctu creare, durchaus verwerflich u. s. w.

quadam superstitione Romanae tyrannidis a), geschweige denn aus der Zeit zehn Jahre früher, von welcher er bekennt: „Ich war zu Rom auch so ein todter Heiliger, lief durch alle Kirchen und Klüfte, glaubte Alles, was daselbst erlogen und erstunken ist" u. s. w. b). Mit einem Wort: Zwingli war, als er sein Werk in Zürich begann, nicht mehr kirchlich gefesselt. Ebendarum aber ist auch sein Bruch mit der römischen Kirche, sobald die Nothwendigkeit dazu offen an ihn herantritt, alsbald ein gründlicher und vollständiger. Sein sociales Interesse läßt es nicht zu, daß er zaudert, diesen Bruch zu vollziehen. Aber das nemliche Interesse nöthigt ihn auch, an die Stelle des hierarchischen Organismus, dem er mit den ihm Befohlenen den Rücken gekehrt hat, einen neuen Organismus zu setzen. Er muß, und zwar nicht, wie Luther, in allmäligem Sichgestaltenlassen der Dinge, sondern sofort auf einen solchen Organismus Bedacht nehmen und seine ganze Kraft daran setzen, ihn zu schaffen. Denn er hat keine Kirche mehr im Hintergrund, wie Luther, er wird nicht hingehalten durch Hoffnungen auf Löwen und Paris, auf allgemeine oder Nationalconcilien, er ist nicht beengt durch Rücksichten auf Kaiser und Reich; es mangelt ihm endlich nicht an einem festen Substrat, an nachhaltigen Stützpunkten für ein Wirken nach dieser Seite hin. So schreitet Zwingli unverzüglich vor und sein Absehen begnügt sich auch deßhalb nicht mit einer gereinigten Theologie und Volkslehre, es ist vielmehr unmittelbar gerichtet auf eine gereinigte Kirche.

III.

Die kirchliche Schöpfung, welche durch Zwingli in Zürich und weiterhin in der deutschen Schweiz in's Leben gerufen wurde, ist weder eine im Ganzen vollkommene, noch im Einzelnen tadelfreie. Man wird sie sogar in Hinsicht auf ihre Grundanlage, die theokratische Zusammenfassung von Staat und Kirche, als mit einem verhängnißvollen Fehler behaftet bezeichnen müssen c). Gleich-

a) De captiv. Babylon., s. oben.

b) Walch, V, 1646.

c) Das Nähere in meiner obigen Abhandlung in Dove's Zeitschrift, S. 463. 469.

wohl wird eine unbefangene Betrachtung die mehrbezeichneten specifischen Eigenschaften Zwingli's anzuerkennen und gerade in manche der gewöhnlichsten Tadelsäußerungen nicht einzustimmen vermögen. Zu diesem Zweck soll hier ein Blick geworfen werden auf Zwingli's Gemeindebildung, Cultusorganisation und sein Verhalten als Theolog.

Die Kirche ist für Zwingli schon im Anfang nicht mehr eine Institution dinglicher Art, d. h. eine sacramentalisch erwachsene Hierarchie als Trägerin magischer Heilskräfte, auch nicht die Vergeistigung dieses dinglichen Kircheninstituts nach Art der spätern theologischen Amtskirche im Lutherthum. Die Kirche ist ihm vielmehr die auf Grund des göttlichen Wortes sich auferbauende und damit auf göttlicher Stiftung beruhende Gemeinde der Gläubigen. Eine solche Gemeinde sucht er daher vor Allem ihrem unsichtbaren Haupte als sichtbaren und gegliederten Leib zu gewinnen. Wie hat Zwingli diese Gemeindeschöpfung bewerkstelligt? Die Antwort ist sehr einfacher Art. Auf dem Wege, wie in ihm persönlich die religiöse Umwandlung zu Stande gekommen ist, ganz auf dem nemlichen Weg sucht er sie auch unter den Zürichern zu vollbringen. Die Bürgerschaft von Zürich, zunächst derjenige Theil derselben, von welchem seine Berufung durchgesetzt worden war, ist lediglich patriotisch, für's Erste noch keineswegs in irgend bedeutendem Grade religiös angeregt. Was man von Zwingli erwartet, ist jener von Glarus her bekannte christliche Freimuth in Aufdeckung der Schäden des Vaterlands, nicht eine Kirchenreformation. Aber durch die Gewalt seiner Predigten weiß Zwingli diese Regung des sittlichen Geistes unter seinen Anhängern auf ähnliche Weise religiös zu vertiefen, wie er das an sich selbst erfahren hat. Er zieht seine Partei Schritt für Schritt in den Bereich seiner religiösen Ideen hinüber; er weiß deren Enthusiasmus für seine Person nach und nach zu einem sachlichen umzugestalten, auf dasjenige hinüberzuleiten, was ihm selber die Seele erfüllt. Es gelingt ihm bei immer Mehrern und insbesondere bei den Häuptern des kleinen Staatswesens, dem Gedanken der Nationalreform eine evangelische Unterlage zu geben und in dieser Form zugleich zu einer reli-

giösen Angelegenheit, zur Gewissenssache zu erheben, den Widerstand verantwortlich zu machen nicht bloß vor dem sittlichen Pflichtgefühl gegen das Vaterland, sondern vor Gott selbst. Genug: unter seiner Einwirkung bildet sich die Vorstellung von einer Solidarität zwischen der Nationalreform und der Rückkehr zu Gottes lauterem Worte. Bemerkenswerth ist, daß Zwingli auch bei seinen züricher Anfängen sich enthält, durch Angriffe auf die verwundbaren Seiten des römischen Glaubenssystems die Gemüther zu entzünden und auf dem Wege der Verneinung, durch die Würze der Polemik nach raschen Erfolgen zu trachten. Vielmehr verrichtet er in den ersten Jahren noch den Meßgottesdienst und widmet sich allen Theilen seines Pfarramts [a]); aber zugleich macht er den Anfang damit, ein positives Glaubensfundament in der Gemeinde zu legen, getreu seinem stets geübten und ausgesprochenen Grundsatz, den Trug zu fällen durch Verkündigung der entgegengesetzten Wahrheit [b]). Zwingli thut, was er sogleich bei Annahme seiner Wahl fest und entschieden erklärt hat: Er wolle die Geschichte Jesu Christi, unseres Erlösers, nach dem Evangelium Matthäi predigen, damit das Volk nicht länger, wie bisher zum größten Nachtheil für die Ehre Gottes und für die Seelen der nach ihm genannten Christen, Christum nur dem Namen nach kenne, während ihm seine Geschichte und sein Heilswerk ganz unbekannt bleibe. Er werde daher über das ganze Evangelium Matthäi, Vers auf Vers, Kapitel auf Kapitel, predigen, ohne menschliche Erläuterungen, an die er sich überhaupt nicht binde, sondern bloß aus dem Quell der heiligen Schrift, dem Geiste gemäß, den er bei sorgfältiger Vergleichung und nach herzlichem Gebete finden werde; Alles Gott und seinem einigen Sohne zu Lob und Ehren und zu rechtem Heil der Seelen, zur Unterrichtung im wahren Glauben [c]). Auf den Matthäus ließ Zwingli die Apostelgeschichte

---

a) Bullinger, I. S. 30.

b) Vergl. die treffliche Aussprache Zwingli's in der Auslegung des Artikels XX. der Schlußreden, Werke I, 268. und bei Gieseler III, 1. S. 143.

c) Uslegung des XVIII. Art. Werke I, 254. Gieseler, S. 140. Hier

folgen, „das man daraus erlernte, wie anfangs das Evangelium gepflantzet und die christenlich kylch uffgebauen sye. Demnach hab ich gepredigt, die erst Epistel pauli, zu dem Thimotheo, dorumm das sy ouch die kylchen underricht, und darinn die Schäfli Christi ir pflicht und Schuldigkeit erlernen mögend. Diewyl aber ettliche nitt rächt und wol, von dem Glouben hieltend, prediget ich die epistel zu den Galathen, und demnach erst die ander epistel zu Timotheo. Und damitt nieman die leer pauli, dorumm er nitt einer der zwölffen gewesen, verachtete, prediget ich ouch beide Epistelen petri, und zeigt wie aller apostlen nur ein einige, glych lutende leer were. Daruff erklären ich jetzund die epistel pauli zu den hebreyern, das mencklich darus lerne, was herrlicher und großer gütern uns Christus zugerüst und gäben, das er unser einiger obrister priester, und vollkommen opffer sye, für unser sünd, unser einiger mittler, fürbitter und Heyland: dorumm wir nitt anderer mittlern, fürbittern, priestern bedörffind, diewyl wir alles in Christo habend" [a]). Dieß charakteristische Bemühen, von Anfang an ein starkes und breites Fundament biblischen Glaubens zu legen, ist so reich gesegnet, daß erzählt wird: „Da ward bald ein träffenlich glöuff von allerley menschen, insonderheit von dem gemeinen man, zu disen Zwinglis Evangelischen predigen. In welchen er Gott den vatter pryst, und alle menschen alein uff Gottes Sun, Jesum Christum, alls den einigen Heyland, vertruwen lert" [b]). Zwingli selbst ist verwundert über diesen Zudrang und äußert endlich: „Und hab sie also mit Milch erzogen, bis das ihro etlich, die vor stark wider mich warend, stark danach allein Gott anhangtend" [c]). Dazu trat seit 1525 das treffliche Institut für gelehrte, wie volksmäßige Bibelerklärung, die nach 1 Cor. 14. sogenannte „Prophezey", welche Zwingli in Verbindung mit

---

und im vorhergehenden Citat hätte Stahl, S. 20., Aufschluß finden können über die Ursache, weßhalb Zwingli gerade diesen Lehrgang einhielt.

a) Bullinger a. a. O. S. 31. nach Zwingli's Archeteles.

b) Ebendaselbst, S. 12.

c) Uslegung des XX. Artikels.

seinen geistlichen Mitarbeitern gründete, so wie die populären Bibelauslegungen, welche Osw. Mykonius an die Stelle des Vespergottesdienstes treten ließ [a]). Im nemlichen Jahre endlich erschien auch der erste Theil der züricher Bibelübersetzung, von den züricher Predigern in Schweizerdeutsch abgefaßt [b]).

Es ist sehr gewöhnlich geworden, Zwingli's Reformation eines ungestümen Verlaufes zu beschuldigen und in mehr als einem Stück gegen ihn persönlich den Vorwurf eines übertrieben rigoristischen Vorgehens zu erheben. Eine unbefangene Betrachtung kann diesen Vorwurf in einzelnen Stücken nicht abweisen, in andern wird sie Zwingli um so entschiedener davon freisprechen dürfen. Denn immer wird es etwas Unbegreifliches behalten, daß ein Mann, welchem Mykonius schon in der Jugend nachrühmt: in musicis supra aetatem excellebat, ut solent qui natura sunt ad artem aliquam promtiores, dem in Glarus und später seine musikalischen Neigungen sogar üble Nachreden zuziehen [c]), den Einfluß des Gesangs auf eine würdige Feier des Gottesdienstes, den sein Freund Oekolampadius so lebendig preist [d]), so gänzlich zu verkennen vermochte, daß 1527 in Zürich nicht nur der Chorgesang, sondern auch der Gemeindegesang abgeschafft und die Orgel im großen Münster abgebrochen wurde. Die ältesten Berichte gehen über diese Thatsache mit auffallender Kürze hinweg [e]), ebenso über die Gründe derselben, vielleicht weil

a) Bullinger a. a. O. S. 289.

b) Christoffel, S. 96. Gieseler, III, 1. S. 140. 2, 404.

c) Bullinger, Reformationsgeschichte I. S. 8. 31.

d) Oekolampadius rechtfertigte den Gesang deutscher Psalmen damit, „daß der Lobgesang ein Werk der Engeln, eine Erquickung des Geistes, eine Anreizung zum Gebet, eine Vorbereitung zu andächtiger Anhörung des Wortes Gottes" u. s. w. und als „nicht nur der Clerisei oder den Schülern, sondern männiglich geboten sei". Hottinger's helvet. Kirchengeschichte III, 293.

e) Bullinger a. a. O. S. 418. erzählt: „Die Orgelen in den kylchen sind nitt ein besonders allts werck, insonders in disen Landen. Diewyl sy denn ouch nitt wol stimmend mit der Apostolischen leer 1 Cor. 14., ward Zürych die orgelen in dem grossen münster, des 9. Decembris, in disem 1527. jar, abgebrochen. Denn man fürohin weder des gesangs noch orgelens in der kylchen wolt." Lavater (de ritibus et institutis ecclesiae Tigurinae, 1559, p. 42.) meldet: Morem cantandi multis de

schon das nächste Zeitalter nach Zwingli die Abschaffung in Schutz zu nehmen, nicht mehr den Muth hatte. Denn auf Männer wie Heinr. Bullinger und seine Zeitgenossen mußte es unfehlbar Eindruck machen, daß die züricher Kirche mit dieser Maßregel gänzlich allein blieb nicht bloß unter den Schweizerkirchen, sondern unter den Kirchen reformirten Bekenntnisses überhaupt. Ja, es scheint nach Lavater's Bericht in der obigen Note die Abschaffung des Kirchengesangs selbst in einzelnen Städten des züricher Gebiets entweder überhaupt nicht oder wenigstens nicht auf die Dauer durchgesetzt worden zu sein.

Eine andere Bewandtniß hat es mit dem Bilderverbot in der züricher Kirche. Was die Eintheilung des Decalogus betrifft, welche den Anhaltspunkt bot, um in der gesammten reformirten Kirche die Bilder zu entfernen, so hat die unbefangene Wissenschaft bekanntlich längst für die Richtigkeit der zwinglisch-calvinischen entschieden. Aber ebenso bestimmt ist anerkannt worden, daß die Folgerungen, welche aus ihrer richtigen Eintheilung von den reformirten Theologen gezogen wurden, viel zu weit gehender Art waren[a]). Man muß sich wundern, daß der sonst so klare Geist Zwingli's solche Folgerungen ziehen und mit Argumenten fechten konnte, wie diejenigen in der „Antwurt an Valentin Compar" [b]). Manche derselben erinnern durch das Gesuchte und Untriftige lebhaft an die Argumente Luther's bei dem marburger Colloquium, von denen Verehrer des großen Mannes so peinlich berührt werden. Es ist daher offenbar nicht das Zwingende seiner Eintheilung des Decalogus allein, was Zwingli in diesem Punkt so unnachgiebig machte. Denn wir treffen Zwingli in einem einzelnen Punkt auf einer Auslegung des Decalogs, welche frei, ja sehr frei genannt werden kann und

---

causis (?) ecclesia Tigurina non recepit, tempus sacris destinatum coetibus duntaxat auscultationi verbi Dei et precibus impendens. Interim tamen moderatum cantum, sive publice in coetibus sacris fiat, sive privatim domi, nequaquam improbat. Nam et Vioduri et Heinae (duo sunt municipia ditionis Tigurinae) psalmos vulgari lingua cantant.

a) Geffcken über die verschiedene Eintheilung des Decalogus und den Einfluß derselben auf den Cultus, Hamburg 1838, S. 31 ff.

b) Werke II. Abth. I. S. 20—58.

welche in der calvinischen Kirche keine Gnade gefunden hat[a]). Da Zwingli persönlich keineswegs ohne Kunstsinn war, ja selbst bekennt, für seine Person Freude zu haben an bildlichen Darstellungen, sobald sie ihm nur nicht in den Kirchen entgegentreten, da er es endlich für nöthig erachtet, sich ausdrücklich darauf zu berufen, daß er weder den Anfang gemacht, Bilder zu stürmen, noch dazu gereizt habe, so ist aus allem diesem zu schließen, daß Zwingli überwiegende Gründe noch anderer Art gehabt haben muß, so streng auf dem Bilderverbot zu bestehen. Offenbar stehen nun hier die in Einsiedeln gemachten Erfahrungen über den Bilderdienst und Alles, was sich daran knüpfte, in erster Linie, und wer je in unsern Tagen an Ort und Stelle Zeuge von dergleichen war, wird gegen Zwingli wahrlich Anklage nicht erheben. An den Bilderdienst knüpfte sich ja jene ganze Summe von Aberglauben, Betrug und Werkdienst, deren volksverderbende Wirkungen Zwingli dort aus längerer Anschauung beobachtet hatte. Es war ihm nicht unbekannt, welch' höchst gefährlichen Reiz für den geistlichen wie für den sinnlichen Menschen die römische Kirche durch die Wallfahrten ihrer Gläubigen zu bevorzugten Bildern ausübt. Darum will er mit der Entfernung alles und jeden Anlasses ein- für allemal dem Unwesen ein Ziel gesetzt wissen. Daß man mehr zu einem Ort laufe, als zu einem andern, äußert Zwingli, habe seinen Grund darin, daß die Bildnisse und Götzen da seien; wenn die nicht da wären, so höre alles Laufen von selbst auf[b]). So kommt Zwingli in der Schrift an Val. Compar zu dem Schluß: wenn die Götzen (Götzen und Bilder sind ihm aber völlig gleichbedeutend) von Gott nicht verboten wären, so müsse man sie doch abthun um der Gefahr willen[c]). Dieß praktische Moment ist sichtlich das für ihn den Ausschlag gebende. Die Aufstellung von Bildern an gottesdienstlichen Stätten würde seiner Sittenreform Hindernisse bereitet haben, die beabsichtigte Losreißung von der römischen Kirche würde dadurch unvollständiger geworden sein, als

a) Gieseler, III, 2. S. 406.
b) Geffcken, S. 37.
c) a. a. O. S. 44.

sie für die Gestaltung eines neuen Gemeinschaftslebens nach seinem Dafürhalten bleiben durfte. Auch sonst pflegt Zwingli daran zu erinnern, daß schwere Krankheiten nicht durch bloß „linde Mittel" geheilt werden könnten. Nur von seinem eigenthümlich kirchlich-reformatorischen Standpunkt aus findet daher eine Maßregel ihre Erklärung, welcher gegenüber man zwar Luther's Nachsicht gegen die Bilder theoretisch vielfach Recht geben kann, aber nicht ohne mit in Rechnung zu bringen, wie sehr Luther's reformatorische Zwecksetzung gerade in Absicht auf Gestaltung eines religiösen Gemeinschaftslebens von derjenigen Zwingli's überhaupt sich unterscheidet. Daß durch den zwingli'schen Rigorismus dem gewiß auch im Christenthum berechtigten Kunstinteresse Eintrag geschehen sei, ist freilich leicht einzusehen. Man wird das daher auch Stahl nicht zu sehr verübeln dürfen, wenn er etwa in dem Bilderverbot einen der Züge jenes „hausbackenen" Wesens gefunden haben sollte, das er Zwingli'n Schuld gibt. Immerhin wird aber der Reformirte den Lutheraner daran erinnern dürfen, daß ein gleicher Ernst in Losreißung ihrer noch sehr schwachen Neophyten aus einem geschichtlich überlieferten Lebenszusammenhang und das gleiche Bedürfniß eines durch strenge Verbote gehüteten gesellschaftlichen Zusammenschlusses schon der Kirche der ersten Jahrhunderte die Nothwendigkeit auferlegte, von künstlerischem Schmuck ihrer gottesdienstlichen Oerter abzusehen, ja daß es ohne einen solchen heilsamen Rigorismus, durch eine gesetzliche Beschränkung der Sphäre des Erlaubten zu Gunsten des Nothwendigen, weil durch die Umstände Gebotenen, damals wie später kaum zu einer gesellschaftlichen Schöpfung gekommen sein würde. Es dürfte daher nicht ganz unbedenklich sein, in Zeiten wie die unsrigen durch Hervorhebung von lediglich ästhetischen Kategorieen, wie die des „Hausbackenen", im Umfang des christlichen Gebietes den gewiß berechtigten Vorrang des ethischen Interesses vor dem ästhetischen verringern zu helfen. Die Summe von Opfern aber, welche der reformirte Rigorismus auch außerhalb des zwingli'schen Reformationsbereiches der Christenheit in der Sphäre der Kunst abverlangt hat, dieselbe hat er ihr sicher reichlich ersetzt durch seine socialen Schöpfungen in Kirche und Staat.

Vergleicht man die züricher mit der sächsischen Reformation in Beziehung auf die Raschheit ihres äußern Verlaufs, so erzeigt sich folgende Doppelreihe von Thatsachen.

In Wittenberg beginnt die evangelische Predigt seit Ende des Jahres 1517. Im December 1520 verbrennt Luther die päpstlichen Decretalen. Im folgenden Jahr 1521 tritt schon eine kurfürstliche Commission in Wittenberg auf in Betreff der Abschaffung der Messe und erklärt sich zu Gunsten der Abschaffung. Zu Ende des nemlichen Jahres erfolgt auf Anstiften von Carlstadt und Didymus der berüchtigte Sturm gegen die papistische Messe und die ganze bisherige Ordnung des Gottesdienstes, zu Weihnachten 1521 aber die erste Feier des Abendmahles unter beiderlei Gestalt. Nachdem Luther am 7. März 1522 von der Wartburg nach Wittenberg zurückgekehrt ist, tritt er den Excessen der Schwarmgeister entgegen, erklärt aber schon in der zweiten seiner Predigten: „Solches red' ich nicht darum, daß ich die Messe wollt' wieder aufrichten, sondern laß sie liegen in Gottes Namen; weil sie gefallen ist, so sei sie gefallen." So bleibt es bei Abschaffung der Messe und der Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt. Im Jahr 1523 verfaßt Luther seine Schrift von Ordnung des Gottesdienstes, so wie sein Taufbüchlein. Im December des gleichen Jahres erscheint seine Formula missae et communionis pro ecclesia Wittebergensi, im Jahr 1526 seine deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes.

In Zürich beginnt die evangelische Predigt zu Neujahr 1519. Von da an verfließen volle drei Jahre, bevor in Gottesdienst und kirchlicher Sitte irgend eine Aenderung erfolgt. Erst im April 1522 wagen es einige Bürger, das Fastengebot zu übertreten, welches Zwingli als menschliche Satzung bezeichnet hat und zu bezeichnen fortfährt, aber nicht ohne, von der Obrigkeit befragt, die eigenmächtige Uebertretung zu mißbilligen. Im August 1523 wird in Zürich eine deutsche Taufagende eingeführt, und erst im September dieses Jahres beginnen vereinzelte Excesse, wie die Zertrümmerung der Ampel in der Münsterkirche und in einigen Kapellen, so wie der Umsturz eines Crucifixes vor dem Stadtthor Sie waren die Folge einer Erörterung über die Bildersache

welche nicht lange vorher begonnen hatte, aber keineswegs durch Zwingli, sondern durch eine Schrift von Hetzer angeregt worden war, und wurden noch hart bestraft [a]). Zwingli dagegen fing wohlbemerkt erst um diese Zeit an, den Meßkanon zum Gegenstand von Angriffen zu machen [b]). Am 26. October 1523 wurde ein öffentliches Religionsgespräch abgehalten über Bilder und Messe. Aber noch wurde aller leidenschaftliche Eifer gegen beide durch strenge Strafen im Zügel gehalten. Nur das ward nachgegeben, daß im December die Bilderschreine in den Kirchen geschlossen und jedem Priester freigestellt werden solle, den Meßgottesdienst zu verrichten oder nicht. Als Pfingsten 1524 in der Landschaft durch die Hetzereien der Wiedertäufer der Volkssturm gegen Bilder, Altäre und Taufsteine zum Ausbruch gekommen war, wurde mit strengen Strafen dagegen eingeschritten. Zwar wurde wenige Wochen nachher von Seiten des Rathes den einzelnen Landgemeinden die Erlaubniß ertheilt, „wofern es dem mehreren Theil unter ihnen gefällt", die Bilder zu entfernen, aber nur unter der Bedingung, daß solches im Beisein des Pfarrers und einiger dazu verordneten ehrbaren Männer mit Bescheidenheit und ohne Aufruhr geschehe, also genau so, wie es auch Luther in der dritten Predigt gegen Carlstadt im Fall der Bilderabschaffung gehalten wissen wollte [c]). Ueberdieß galt dieß nur von den Bildern, welche nicht Privateigenthum waren. Dagegen: „wenn auch jemand in seinen eigenen Kosten Bilder gemachet, mag er dieselbigen für sich selbst zu seinen Handen nehmen, ohne daß ihn jemand daran hindern solle" [d]). Was dagegen die Messe betrifft, so beschloß der Rath, „daß dieser Zeit man .... mit der Meß noch ein Zytli still stünde, biß verschmutzen were der Bilder abthun" [e]). Und so geschah es. Nicht früher als am 13. April 1525 erfolgte in Zürich die erste Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt.

---

a) Christoffel, S. 108.
b) a. a. O. S. 107.
c) Geffcken, S. 100.
d) Bullinger, Reformationsgesch. I, 173.
e) a. a. O. S. 172. 263.

Nach den vorstehenden Thatsachen zeigt sich keine Beschuldigung weniger begründet, als die oben erwähnte[a]). Ja, wäre nicht der spätere Anfang der evangelischen Predigt in Zürich mit in Rechnung zu bringen, so würde umgekehrt zu sagen sein: mit der Cultusreform ging man in Wittenberg viel rascher voran als in Zürich. Indessen, jenen spätern Anfang mit in Rechnung gezogen, dürfen andererseits gewiß die sollicitirenden Wirkungen nicht übersehen werden, welche von den Vorgängen in Wittenberg auf Zürich ausgehen mußten. Jedenfalls ist und bleibt es höchst beachtenswerth, daß, als in Wittenberg die Feier des Abendmahls unter beiderlei Gestalt längst in Uebung getreten war, man in Zürich noch „ein Zytli" damit zu warten beschloß. Endlich: an beiden Orten wurde auf das zögernde Vorgehen der Reformatoren ein beschleunigender Druck geübt durch eine Schwärmerpartei. Aber auch hier muß mit Hinweisung auf die Chronologie daran erinnert werden, daß die Schwarmgeisterei in Wittenberg nicht etwa ein Absenker war von der Schwarmgeisterei in Zürich[b]) und daß, wenn Carlstadt und die Zwickauer ein Recht zu haben glaubten, von Luther ein rascheres Vorgehen zu fordern, nachdem dieser mit der Decretalenverbrennung einen so kühnen und folgereichen Anfang gemacht hatte, Zwingli den zürcherischen Wiedertäufern einen gleichen Anspruch nicht in die Hand gegeben hatte.

Genug: man wird bei einer Vergleichung beider Männer Zwingli das Lob nicht versagen können, daß, mit so voller und oft herber Consequenz er auf die Lostrennung der züricher Kirche vom Papstthum in thesi drang, in praxi ihm in den genannten

---

a) Die gesetzlose Bilderstürmerei auf dem zürcherischen Landgebiet und 1529 in Basel so wie anderwärts ist begreiflicher Weise ebenso wenig Zwingli zuzurechnen, als Luther'n die Excesse der Carlstadt und Didymus und die rohen Frevel des sächsischen Landvolkes und Adels, über welche die wittenbergischen Theologen noch 1538 so bitter zu klagen haben. Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung, S. 88.

b) Bullinger, Ref.-Geschichte I, 237., bemerkt ausdrücklich, „wie sich Müntzer, hie ushin in diese Landtsart gethan, und da zu imm Grebel, Mantz und andere unrüwige geister kummen und den widertouff, uß dem Müntzer gesogen habend. Den habend sy ouch Zürych angehept zu tryben und leeren".

Stücken eine Moderation eigen war a), welche ihn gegen Luther keineswegs in Schatten stellt. Diese Moderation ist um so höher anzuschlagen, je fester bei Zwingli die Gesichtspunkte waren, nach welchen er sein Reformationswerk begann, je mißtrauisch-kritischer er der Ueberlieferung gegenüberstand, je weniger er verhehlte, daß Luther allzu nachgiebig sei b) und schwere Krankheitszustände durch linde Mittel allein nicht geheilt werden könnten c). Er ist sich seiner Pflichten gegen schwache Brüder und blöde Gewissen lebendig bewußt. Es sind dem Wesen nach

---

a) Uslegung des XX. Art. Werke I, 268: „Ich hab nit gethon, als jetz etliche thund, die, so sie anhebend predigen, zühend sie zum ersten das Fürbitt der Heiligen herfür; und so man ihnen wehren will, sprechend sie: habend nit die Boten auch zum ersten anzeiget, daß die Abgötte nit Götte, sunder Götzen wärind? Also, syt ich befind, daß man sich an der Heiligen Fürbitt verlasset, das aber dheinen Grund hat, soll man nit das zum ersten anzeigen? Antwurt ich: Nein, es hat hie ein andre Gstalt, als hernach wol ermessen werden mag. Sunder ich hab es also ze Handen genommen: ich hab das wahr Heil, Christum Jesum, eigenlich anzeigt und styf glehrt, wie sie sich zu ihm söllind alles Guten versehen, zu ihm loufen um alle Nothdurft. — Hab also damit die fründliche Gnad Gottes den Menschen geliebet, und das gwüß anzeigt, und wol gwüßt, daß Gott mit sinem wort würken wurde; hab auch den Einfaltigen vorggeben [nachgegeben], also daß ich oft gesprochen hab, so sy häßlicher strittend: Wolhin, wellend ihr überein üwer Anliegen den Seligen klagen, so will ich mines allein Gott klagen. Laßt sehn, welcher fahrt den gwüsseren Weg. Und hab sie also mit Milch erzogen, bis daß ihro etlich, die vor stark wider mich warend, stark darnach allein Gott anhangtend. Denn sy warend innen worden, wie süß der Herr ist . . . hand die süßigkeit des alten wyns empfunden und habend den nüwen nümmen wellen trinken; auch als sy die hand an Pflug gelegt, hand sy nümmen wellen hinter sich sehn. Also rat ich noch hüttbytag denen, so das gotts wort verkündend, daß sy das Heil eigenlich predgind us dem klaren eigenlichen wort Gottes. So wird der trost in den einigen Gott wol wachsen; es wird auch der Betrug der falschen Hoffnung wol hinfallen.“

b) Uslegung des XVIII. Art. Werke I. S. 255: „Ich weiß ouch, daß er vil nachgibt in etlichen Dingen den blöden, daß er vil anderst handlen möcht, indem ich nit seiner Meinung bin“ u. s. w.

c) Commentar. de vera et falsa religione, Opp. III, 226., gegen Erasmus und seine Anhänger: Belli homines! an unquam viderunt gravem morbum levibus [remediis] curari? Lenti morbi levibus curantur.

dieselben Grundsätze, auf welchen um dieselbe Zeit Luther's Vorhalte gegen die Schwärmgeister beruhen [a]). In unzweideutiger Weise macht er von denselben Anwendung bei Anlaß der Fastengebote in der Schrift „vom Erkiesen und der Freiheit der Speisen, — vom Aergerniß und Verböserung" [b]). Aber auch, als die Religionsgespräche das Resultat einer Reinigung des Cultus geliefert haben, soll bei den Reformen Alles ordentlich zugehen. Unter der Controle seiner praktisch-socialen Sinnesweise steht endlich auch Zwingli's Verhalten als Theolog. Es ist nichts so bezeichnend für den bloß theologischen Standpunkt, der kein anderes Interesse kennt als das der Doctrin, als mit jedem seiner Funde sofort auf den Plan hinauszustürmen und, es koste, was es wolle, die oberen und die unteren Mächte dafür in Bewegung zu setzen. Das Pathos selbst für die unzweifelhafte Wahrheit kann auf diese Weise zu Zeiten die schädlichsten Wirkungen hervorrufen, geschweige denn der offenbare Irrthum unabgegohrener Geister. Die Agricola, Amsdorf, Flacius, Osiander, Mörlin u. A. versinnlichen lebhaft diese antisociale Richtung der reinen Doctrin, und nach dem Zeugniß der Geschichte ist sie das Verhängniß des lutherischen Kirchenthums geworden. Von nichts ist Zwingli so fern, als von solchem Gebaren. Einer seiner edelsten Eigenschaften ist die Besonnenheit, mit welcher er auch in theologischen Materien Sachen und Worte lange Zeit überlegt, bevor er damit in die Oeffentlichkeit tritt. Er weiß, daß nicht Alles frommt, und ist sich des Unterschiedes bewußt zwischen dem Gemeindebedürfniß und demjenigen der Wissenschaft, zwischen Religion und Theologie. „Lyblichen Tod soll der Mensch ehe lyden, denn er einen Christenmenschen verärgre oder geschände", sagt Zwingli in der siebenundvierzigsten seiner Schlußreden [c]). Auch Luther erinnert die Schwarmgeister: „Die Liebe erfordert's, daß du Mitleiden habest mit den Schwachen, bis sie auch im Glauben stärker werden; also haben alle Apostel gethan" [d]).

---

a) Guerike, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. 3. S. 97.
b) Christoffel, S. 53.
c) Werke I. S. 153.
d) Guerike a. a. O. S. 98.

Aber wie weiß Zwingli zugleich diesem Grundsatz treu zu bleiben! Längst ist er zu seiner von Rom abweichenden Abendmahlslehre gelangt; aber bis am 29. August 1523 seine De canone missae Epichiresis erscheint, hält er damit zurück, bis 1525 duldet er den Meßgottesdienst. Er hat sich längst seine von der luther'schen abweichende Theorie über den gleichen Gegenstand gebildet, aber wie sorgfältig behält er sie vorerst bei sich! a) Gegen Luther's Abendmahlslehre hegt er den Argwohn, daß aus ihr gelegentlich das Papstthum wieder hervorwuchern könne, und wie sehr hat schon das sechszehnte Jahrhundert, ganz abgesehen von dem unsrigen, diesen Argwohn bestätigt, aber wie besonnen und maßvoll ist seine Haltung im Abendmahlsstreit, wie ernstlich trägt er Sorge, daß durch Verhandlung in lateinischer Sprache die Gemeinde mit der Streitmaterie unbehelligt bleibe! Mit welch' richtigem Tact äußert er sich über die Erwählungslehre! b) Man hat Zwingli's Verhalten gern auf Rechnung seiner Liebe zum Frieden gesetzt. Aber Friedensliebe ist nicht das vollkommen bezeichnende Motiv für Zwingli's Verhalten. Auch Luther kämpft ja nicht aus bloßer Kriegs- und Streitlust, und es wäre ungerecht, ihm in genere die Liebe zum Frieden absprechen zu wollen. Sein Fehler ist der, daß er die Grenzbestimmung zwischen Frieden und Krieg sich klar zu machen versäumt, die zuständigen Gebiete beider nicht unterscheidet. Ueberwiegend oder jedenfalls in einem Grade vom theologischen Pathos erfüllt, mit welchem die Entwickelung des socialen Interesses je länger desto weniger gleichen Schritt hält, wird Luther durch den natürlichen Drang jenes Pathos für irrthumsfreie Herstellung und Bewährung der Doctrin, immer mehr einer

a) Zwingli an Wyttenbach 1523, Opp. VII, 297: Ex his omnibus, puto, sententiam nostram, doctissime praeceptor, capis, non quod etiam nunc ita doceam: vereor enim, ne porci in nos conversi dirumperent tum doctrinam, tum doctorem: non quod tanti faciam tumultuosam vitam, sed ne, quod recte sancteque doceri poterit, dum intempestive doceretur, damni quiddam aut tumultus Christo daret.

b) Ep. ad Fridol. Fonteium 25. Ian. 1527, Opp. VIII, 21: Sed heus tu, caste ista ad populum et rarius etiam: ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem huius intelligentiae perveniunt.

eifernden Polemik zur Beute, so daß ihm zuletzt in seinem Verhältniß zum theologischen Gegner neben demjenigen der reinen Doctrin jedes andere Interesse abhanden kommt. Zwingli dagegen ist so wenig geneigt als Luther, in Sachen der Doctrin um des bloßen Friedens willen Concessionen zu machen; er ist frei von einer schwächlichen Friedensliebe, welche belangreiche Interessen preisgibt, bloß um dem Kampf für dieselben zu entgehen. Was ihn von Luther unterscheidet, ist nur, daß bei ihm den doctrinellen noch andere Interessen zur Seite gehen. Neben standhaftem Festhalten an seiner Abendmahlslehre kommen daher von seiner Seite immer wieder Manifestationen eines praktischen Friedensgeistes zum Vorschein, dessen gesunde Wurzel nirgend anderswo zu suchen ist, als in den mächtigen Antrieben der socialen Sinnesweise, welche nicht vergißt, daß den Forderungen der Doctrin die Forderungen religiösen Gemeinschaftslebens ebenbürtig gegenüberstehen, und welche zu der Einsicht führt, daß allein aus den Mitteln der rein theologisch gefaßten Doctrin den Aufbau eines religiös-socialen Gemeinwesens, einer Kirche, in Angriff nehmen zu wollen, der richtig verstandenen Natur des maßgebenden Factors gemäß ein vergebliches Bemühen bleiben müßte.

Soweit die Eigenthümlichkeit der zwinglischen Reformation bisher dargestellt worden ist, läßt sich ihre nahe Verwandtschaft mit der calvinischen nicht verkennen. Beide unterscheiden sich von der Reformation Luther's in charakteristischer Weise dadurch, daß der Gedanke der Kirche als Societät lebendig in ihre Aufgabe mit aufgenommen ist, nur daß die Kirche als Societät im Calvinismus vollständiger zur wirklichen Erscheinung kommt und die gemeinsame Eigenthümlichkeit beider in Cultus und Sitte hier eine zum Theil noch schärfere Ausprägung empfängt. Dieses Verwandtschaftsverhältniß läßt sich natürlich nicht aus einem äußeren Zusammenhang beider Reformatoren erklären. Zwar ist Calvin mit Zwingli's Schriften bekannt gewesen und hat einige Zeit in Basel und Straßburg unter den Einflüssen der zwinglisch-oberdeutschen Reformation gelebt. Aber Calvin hat eine in allem Wesentlichen feste und geschlossene Bildung und Anschauungsweise, wie seine Institutio zeigt, bereits aus Frank-

reich mitgebracht, und ein irgend maßgebender Einfluß von Zwingli's Theologie und reformatorischer Art auf Calvin läßt sich nirgends nachweisen, eher eine abstoßende Wirkung jenes auf diesen [a]). Gleichwohl ist die calvinische Reformation der zwingli'schen im Geist unleugbar verwandt. Ein Zeugniß dafür ist, daß während der Jahrzehnte, in welchen Heinrich Bullinger an der Spitze der Schweizerkirchen stand, ein Mann, der von dem lebendigsten Gefühl der Pietät für Zwingli durchdrungen war, und als Zwingli's Nachfolger im Amt über dessen kirchliche Schöpfungen mit fast ängstlicher Treue wachte, die genfer Kirche unter Calvin mit den Kirchen der deutschen Schweiz zu einem engen Verband sich zusammenschließt. Hiermit kommen selbstverständlich die bekannten Ableitungen der calvinischen Reformation aus dem unterschiedenen Geist der romanisch-celtischen Völker Europa's in Wegfall und es muß eine andere Ursache für dieses Verwandtschaftsverhältniß aufgesucht werden. Man wird schwerlich irre gehen, wenn man in diesem Interesse auf die bemerkenswerthen Analogieen hinblickt, welche neben manchen Unterschieden zwischen den öffentlichen Zuständen in Genf und in den Hauptländern des Calvinismus, Frankreich, den Niederlanden, Schottland, einerseits und denen der Schweiz andererseits sich wahrnehmen lassen. Aus ihnen empfing der reformatorische Antrieb und Gang hier wie dort seine verwandte Richtung. Man darf nicht vergessen, welches die Zeit war, in welcher der Calvinismus auftrat. Der frische Aufschwung des Lutherthums und Zwinglianismus fällt in die zwanziger, dreißiger bis vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts; der Calvinismus dagegen erscheint erst in den fünfziger Jahren auf dem Plan und noch länger dauert es, bevor er als mitbestimmender Factor in das Große der Bewegung des Zeitalters eingreift. Es ist wichtig, dieß nicht außer Acht zu lassen. Denn so ist es gekommen, daß Luther und Zwingli ihren Zeitgenossen eine neue religiöse Welt aufschlossen. Das hat Calvin nicht gethan; im Gegen-

a) Vergl. meine Schrift: die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche, S. 33. 143.

theil, die eigentlich religiös schöpferische Periode der Reformation war bei seinem Auftreten schon vorüber. So klassisch seine Schriften sind, vor allen seine Institutio, so ist doch keine einzige derselben eine eigentliche Reformationsschrift in dem Sinn, wie die Schriften Luther's und Zwingli's. Der reformatorische Durchbruch war schon geschehen; das protestantische Dogma war in seinen grundlegenden Theilen schon fertig, seine inneren Gegensätze hatten sich bereits formirt. Calvin's Arbeit war wesentlich nur eine, wenn auch meisterhafte, Systematisirung und Präcisirung eines längst in der Circulation befindlichen und zur Grundlage von praktischen Gestaltungen gewordenen religiösen Stoffes. Aehnlicher Art waren die Erscheinungen auf dem äußeren Gebiet. In Deutschland, in der Schweiz und im Norden hatten die Schwankungen in der territorialen Ausbreitung des Protestantismus begonnen aufzuhören. Der flüssige Zustand, welcher Reichs- und Landstände, Cantone und Städte, Könige und Fürsten, einzeln und in Gruppen, demselben bald mehr, bald weniger geneigt zeigt, war hier vorüber. Jeder hatte bereits seine Partei ergriffen. Neben den geistlichen Fürsten vertraten in Deutschland unter den bedeutenderen weltlichen Territorialherren nur noch Oesterreich und Baiern das katholische Interesse. Aber auch im übrigen Europa hatte man allenthalben feste Position genommen: die spanischen Habsburger in den Niederlanden, die Valois in Frankreich, die Stuarts in Schottland, die Tudors in England. Sie alle mit ihrer ausgeprägten geschichtlichen Physiognomie und mit der Summe der politischen Ueberlieferungen ihrer Häuser einerseits und der Protestantismus andererseits, wenigstens keimartig in jenen Ländern bereits in allen seinen Richtungen entwickelt, hatten einander bereits in's Antlitz geschaut. Die meisten jener verkommenden Königsgeschlechter verhehlten nicht mehr ihre gründliche Abneigung gegen den Protestantismus. Das westliche Europa befindet sich deßhalb um diese Zeit in der heftigsten Erregung. Die Bevölkerungen sind zerfallen mit der römischen Kirche, aber auch mit den Beschützern derselben, ihren Regenten, und ebenso mannigfach zerspalten unter sich. Ueberall harren große religiös-politische Fragen ihrer Lösung.

Fast nirgends findet der Protestantismus in den obersten Gewalten aufrichtige Freunde. Gespannte Zustände dieser doppelten Art sind es, vermöge welcher die deutsche Schweiz zur Zeit Zwingli's und der europäische Westen zur Zeit Calvin's sich in Parallele stellen lassen. In Folge derselben kommt hier und dort ein ähnliches reformatorisches Bedürfniß zum Vorschein, und es wird dadurch dem Gang der Reformation eine gleichartige Richtung vorgezeichnet. Gleichwie Zwingli's Reformationswerk seine eigenthümliche Richtung empfängt auf und durch die öffentlichen Nothstände seines Heimathlandes, so sieht sich auch Calvin's reformatorischer Genius die Aufgabe zugewiesen, die wiederum auf den Leuchter gestellte Lehre der Bibel als Sauerteig wirken zu lassen auf sittlich und politisch, wie religiös zerrüttete Gesammtzustände. Nicht bloß in Genf, nein! auf allen Gebieten, nach welchen er vordringt, sind es große sociale Krisen, welche der Calvinismus vorfindet und in welche er als erregendes, aber zugleich als reinigendes und ordnungstiftendes Ferment eingreift. Das Kampfgebiet ist für ihn nirgends ein bloß religiöses oder ein kirchliches im rein religiösen Sinn; nirgends tritt ihm der römisch-katholische Glaube lediglich als solcher entgegen, sondern überall in einer bestimmten Solidarität mit dynastischen Interessen und Regierungsprincipien. So liegt es in der Natur der Umstände, daß Calvin und seine Mitarbeiter, wie Zwingli, nicht bloß Individuen, sondern kleinere und größere Nationalitäten in's Auge zu fassen haben. So ist auch für Calvin das Evangelium nicht bloß eine Kraft, selig zu machen alle Einzelnen, welche daran glauben, nicht bloß ein Trost für bekümmerte Einzelgewissen, nicht bloß die Ueberwindung seelengefährlicher Irrthümer, sondern zugleich das Heilmittel für öffentliche und allgemeine Schäden, das Element der Reinigung und Erneuerung für größere gesellschaftliche Verbände und der Grundstein, solche auf demselben aufzurichten. Weil die römische Kirche durch ihren Abfall von der Wahrheit solche Zerrüttung und Verderbniß verschuldet hat, so drängt auch das Interesse des calvinischen Protestantismus zu einem nicht bloß raschen und entschiedenen, sondern auch so vollständigen Bruch mit derselben, daß er alle Mittel auf-

bietet, die Gläubigen auch bis auf die letzte Faser aus dem unheiligen Zusammenhang herauszureißen. Mit dieser völligen Lossagung von einer antichristischen Kirche, welche die Heiligen Gottes verfolgt, ist daher auch für eine so eminent organisatorische Natur wie Calvin von selbst das Bedürfniß einer neuen Ordnung des christlich-socialen Lebens gesetzt, der Verfassung der chaotischen Masse von Gläubigen, Halbgläubigen und irgendwie evangelisch Angeregten unter ein ernstes Gesetz, unter die Zucht heilsamer Ordnungen. Ebenso wenig, als seiner Zeit Zwingli davon ausgehen konnte, ist daher auch Calvin in der Lage, das, was Luther zu seinem Ausgangspunkt machte: die Freiheit des Christenmenschen, auf sein Panier zu schreiben; vielmehr gehen beide Begründer des reformirten Protestantismus aus von der Zucht und dem Gehorsam unter Gottes Gesetz, und wenn bei dem Einen wie bei dem Andern jenes Wort des Apostels in gleicher Geltung steht, durch welches Luther'n einst der Friede der Seele wiedergegeben worden war: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben", Gal. 3, 11., so steht für sie bei ihrer Verkündigung stets dicht daneben: Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmuth, Keuschheit; wider solche ist das Gesetz nicht; welche aber Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch, sammt den Lüsten und Begierden", Gal. 5, 22—24. Auch ist von anderer Seite [a]) bereits darauf hingewiesen worden, wie stark von Calvin die Abhängigkeit des Menschen von der Gemeinschaft, die Nothwendigkeit einer Erziehung zur Religion, einer Zucht in derselben hervorgehoben wird, so daß katholische Schriftsteller in seiner Hervorhebung der Autorität der Kirche sogar eine Ueberschreitung der Grenzen des Protestantismus, eine auffallende Annäherung an den Katholicismus gefunden haben. „Weil unsere Rohheit und Trägheit und die Schwachheit unseres Geistes äußerlicher Hülfe bedürfen, durch welche der Glaube entstehen und wachsen könne, so hat uns Gott solche Hülfe gegeben und

---

a) Herzog in dessen theologischer Realencyklopädie im Artikel „Calvin", S. 519.

diesen Schatz in der Kirche niedergelegt. Die Kirche ist unsere Mutter. Schon diese einzige Benennung zeigt, wie nützlich und nothwendig es sei, sie zu kennen. Denn wir können nicht anders zum Leben eingehen, als wenn sie uns in ihrem Schooße erzeugt, an ihren Brüsten ernährt, unter ihrer Obhut und Schutz hält, so lange bis wir, von diesem sterblichen Leibe befreit, den Engeln gleich sein werden." Mit diesen Worten beginnt die Entwickelung der Lehre von der Kirche im 4. Buch der Institutio nach der Ausgabe von 1559. Gewiß gehört zu den edelsten Eigenschaften Luther's die unübertreffliche Art, wie er in die Einzelgewissen hineinzusprechen weiß; es liegt etwas Herzbewegendes in seiner steten Sorge um dieselben, um ihre Tröstung in innern Nöthen, um ihre sichere Wegführung aus den Gewinden gefährlicher Irrthümer, in seiner Vindication des Evangeliums im Unterschied vom Gesetz, in seinem Bemühen, die Zahl der Seelen zu mehren, welche aus dem Glauben gerecht und in Christo frei geworden sind. Aber das wird eine unbefangene Betrachtung zu leugnen nicht im Stande sein, daß es auf der überall nur seinen individuell-persönlichen Lebenserfahrungen nachgebildeten Basis, welche Luther der Frömmigkeit gegeben hatte, zu sehr fehlt an Hinweisungen auf den unerläßlichen Gemeinschaftscharakter der letzteren, ja daß es in der von Luther eingeschlagenen Richtung nicht eben leicht war, eine sichtbare, wohlconstituirte Gemeinschaft des religiösen Lebens zu verwirklichen. Luther ließ neben der Bezogenheit auf das Verhältniß des Subjects zu seinem Gott die daraus abfolgende Bezogenheit auf das Verhältniß zu den Miterlösten nicht genug hervortreten. Die Begriffe „Freiheit" und „Glaube" waren in der Anfangszeit von ihm so ausschließlich accentuirt worden, daß er bekanntlich später große Mühe hatte, sie gehörig zu limitiren. Es war mit seiner Art, diese Begriffe in Anwendung zu bringen, dem Mißbrauch viel vorgegeben und namentlich die Bedeutung des Gesetzes als Zuchtmeister auf Christum zu sehr in den Hintergrund gedrängt. Ebendarum ist es nichts Geringes, sondern ein in dem großen Gang der göttlichen Providenz Vorgesehenes und Gewolltes um jenes Streben Zwingli's und Calvin's, neben der Zurechtstellung

des Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott auch das Verhältniß des Menschen zu Seinesgleichen zur Sprache und zur Geltung zu bringen, um jene Hinlenkung des allgemeinen Interesses auf die Bedeutung eines gesellschaftlichen Verbandes der Gläubigen, um eine Anwendung des Evangeliums als reinigendes Element für den gesellschaftlichen Verband der Menschen überhaupt, um die geordnete Zusammenfassung von Nationen unter dem Panier des Wortes Gottes, um die Herstellung nicht bloß der inwendigen Freiheit des Christenmenschen, sondern auch der Zucht und des Gesetzes Gottes unter den Unmündigen, Schwachen und Verächtern, mit einem Wort: einer heiligen Gemeinde zur Ehre Gottes.

2.

Ueber das Subject der Weissagung Jes. 52, 13—53, 12.

Von

Lic. D. **P. Kleinert.**

Herr Candidat Bleek hat durch die aus den hinterlassenen Papieren seines seligen Vaters veröffentlichte Auslegung des Abschnittes Jes. 52, 13 ff. die Leser dieser Blätter sich lebhaft verpflichtet. Denn unter denen, die an besonnener und vorurtheilsfreier theologischer Wissenschaft Gefallen haben, ist wohl kaum Einer, der nicht mit Freuden an den edeln Dahingeschiedenen sich erinnern ließe und auch diese monumentale Probe der ruhigen Gedankenklarheit und des feinsinnigen Tactes des großen Exegeten willkommen geheißen hätte.

Bei der aphoristischen Art freilich der Veröffentlichung — es sollte ja nicht eine wissenschaftliche Abhandlung, sondern ein Denkmal gegeben werden, und deßhalb kam es auf möglichste Pietät gegen den Wortlaut an — war es unausbleiblich, daß eine Menge Fragen offen bleiben oder nur muthmaßlich im Sinne des Verstorbenen gelöst werden können. Und gerade bei dem

vorliegenden Stücke sind diese beiläufig entstehenden Fragen so primärer Natur für die Exegese, daß dieselbe ohne nebenhergehenden Excurs über Person, Gegenstand ꝛc. der Weissagung kaum zu verstehen ist, ja von den meisten Exegeten nur als Beiwerk eines solchen Excurses behandelt worden ist.

Das veröffentlichte Fragment läßt auch erkennen, daß ein solcher Excurs von dem Verfasser gewiß am Anfange des ganzen Abschnittes Jes. C. 40 ff. gegeben worden ist, wenn auch nnr mit der relativen Ausführlichkeit, die in dem praktischen Zweck eines Collegienheftes liegt. Denn während die Frage, wer Subject in dieser Weissagung sei, nicht erledigt werden kann ohne ausführliche Mitberücksichtigung der zugehörigen Stücke in C. 41., 42., 49., 50., finden sich hier (S. 181.) nur kurze, deutlich den Charakter der Rückbeziehung an sich tragende Bemerkungen von specieller Wichtigkeit für den vorliegenden Abschnitt, die — wahrscheinlich weil das Grundlegende und Bestimmtere schon vorweg genommen war — nicht allzu prägnant gefaßt sind, wie denn der Knecht Gottes bald als der fromme, treue Verehrer und Diener des wahren Gottes, der wahre Verehrer Jehovah's (S. 181.), bald als der w a h r e I s r a e l κατὰ πνεῦμα im Unterschied von der Masse des Volkes (S. 182.) bezeichnet, bald die Erfüllung seiner Schicksale in der Befreiung des g a n z e n Volkes Israel aus dem Exil (S. 181.) gesucht wird.

Diese Widersprüche sind freilich äußerlich gering, aber nicht unbedeutend für den, der sich mit der Geschichte der Exegese dieses Abschnittes genauer beschäftigt hat. Sie liegen zum Theil in der Natur der Sache und bedürfen darum einer um so sorgfältigeren Erwägung. Ich hoffe daher, nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich, um diese Lücke des bleek'schen Fragments auszufüllen, mit gebührender, sei es auch hier und da widersprechender, Berücksichtigung desselben mir in Folgendem die vielfach, auch schon in diesen Blättern, behandelte Frage um das Subject der Weissagung Jes. 52, 13 ff. zum Vorwurf nehmen und den Versuch machen werde, der wissenschaftlichen Beantwortung dieser Frage, die in den letzten Decennien sich immer mehr Bahn gebrochen hat, eine vollständige und theilweise neue Begründung

und eine präcisere Fassung zu geben. Denn das oben bemerkte Schwanken der Personbestimmung trifft noch lange nicht so sehr Bleek, als beinahe die meisten anderen Exegeten, so weit sie nicht ihre hermeneutische Akribie auf dem Polster der directen Messianität ausruhen lassen. Und gerade diese Frage kann nicht oft und gründlich genug behandelt werden. Denn noch hat kein Ausleger die ganze Tiefe dieser Weissagung so ausgemessen, daß nicht dem Nachfolgenden der Aufschluß neuer Seiten des Prophetenwortes und neuer überraschender Erkenntnisse übrig geblieben wäre. Und andererseits ist auch kein anderer Punkt im ganzen alten Testament so wie dieser dazu geschaffen, den Spruch zum Ausschlag zu bringen, ob das alte Testament aus sich, d. h. mit den vorhandenen Mitteln menschlicher Vernunft und nach dem Geiste Gottes, oder nach dogmatischen Schematen auszulegen ist, und somit den einzigen und Hauptgrundsatz der Hermeneutik des alten Testaments an's Licht zu stellen.

I, 1.

Die Person, mit der sich die Weissagung Jes. 52, 13 ff. beschäftigt, wird gleich in dem ersten Verse derselben bezeichnet als עַבְדִּי. Der Sprechende ist Jehovah. Es ist also der Knecht Gottes, von dem alles Folgende ausgesagt wird. Nur das Eine wird nicht ausgesagt, wer der Knecht sei. Wir müssen uns deßhalb anderweitig nach dieser Bestimmung umsehen.

Zunächst ist unsere Betrachtung eingeschränkt auf den Abschnitt der Schrift, dem die Weissagung angehört, Jes. 40—66., dessen Zusammengehörigkeit gleicherweise von der Antikritik, die ihn dem Jesaias, und der Kritik, die ihn einem Späteren zuschreibt, anerkannt ist, während sein Zusammenhang und die Einheit der Autorschaft mit C. 1—39. vielfach angefochten, also bei der Untersuchung vor der Hand beiseite zu lassen ist.

Auch genügt für's Erste der Abschnitt C. 40—66. vollkommen, uns über die Person des עבד aufzuklären. Es findet sich nämlich die Benennung עבד י״י in mehreren Stellen dieses Abschnittes in einer durchaus eigenthümlichen Weise angewendet: 41, 8 ff.; 42, 1 ff. 18 ff. 24. (43, 1 ff.); 44, 26.; 49, 1—6. 7—9.; 50, 4—11.; 52, 13—53, 12. Während sie an den nicht

zahlreichen Stellen des alten Testaments, wo sie sonst gebraucht ist, keine Schwierigkeit bietet, da die so bezeichnete Person entweder ausdrücklich beigefügt ist — wie beispielsweise Abraham Ps. 105, 42., Moses Ps. 105, 26., David Ps. 18, 1.; 26, 1. 132, 10. 144, 10. (vgl. 2 Sam. 7.), Hiob Hi. 1, 8., Eljakim Jes. 22, 20., die Propheten 2 Kön. 17, 13., Jer. 26, 5. Knechte Gottes genannt werden —, oder der Name allgemeine Bezeichnung des Frommen [a] ist = צַדִּיק, wie Ps. 19, 12. 14.; 109, 28.; 113, 1.; 116, 16.; 119, 17. 23. u. ö.; 135, 1. 15. 143, 12., hergenommen von seinem Eifer, Gott zu dienen (עָבַד אֶת יי״, Ps. 100, 2. 102, 23.); so ist sie hier nur in den ersten Stellen beiläufig erklärt und tritt dann als terminus technicus, als Amtsname ohne alle Erklärung auf.

Die schon durch diesen Umstand begünstigte Annahme, daß diese Stellen des Abschnittes Jes. 40—66. zusammengehören, wird bei näherer Betrachtung zur unumstößlichen Gewißheit, da nicht bloß die ausreichendsten und triftigsten äußeren Argumente die Einheit des Verfassers und der Beziehung bekunden [b]), sondern der innigste innere Zusammenhang zwischen ihnen stattfindet, wie die genauere Betrachtung weiter unten ergeben wird.

Daraus folgt denn, daß auch der עבד יי״ in allen diesen Stellen nicht völlig verschiedene Dinge bezeichnen kann, sondern nur ein und dasselbe Subject, sei es auch nach verschiedenen Seiten der Erscheinungsweise hin. Es hat auch dem Propheten gar nicht daran gelegen, in Räthseln zu reden und das Subject der Weissagung änigmatisch zu verhüllen, wie etwa Chrysostomus de obscuritate prophetarum den Propheten solche

a) Vgl. Hengstenberg, Christologie, 2. Aufl. II, 230. Umbreit, Römerbrief, S. 154. Hävernick, Theologie des A. T., S. 223.

b) Vgl. gegen Hitzig, Knobel, die C. 50, 4—11. ausscheiden, Hävernick a. a. O. S. 223. gegen den Verf. des exeget. Handbuchs, VI, 53 ff., Augusti, Einl. in's A. T. 249 ff., Stäudlin über Jes. 53, welche 52, 13 ff. ausscheiden, de Wette, de morte Christi expiatoria, p. 36 seq., den Ewald und Schenkel, Stud. u. Kritt. 1836. S. 982 ff. (vgl. Umbreit, Knecht Gottes S. 52. u. zu Jes., S. 509.), die sich jenen Auslegern anschließen, nicht widerlegt haben. Ihre Argumente widerlegen sich durch Vergleichung von 53, 3. mit 49, 7. 50, 6.; — 53, 7. mit 42, 2.; — 53, 1. mit 49, 8. 9.; — 52, 15. mit 49, 8.

Absicht unterschiebt aus Nützlichkeitsgründen: διὰ τὸ δεῖν συσκιάζεσθαι, ὥστε μὴ τὰ βιβλία αὐτὰ ἐξαλειφθῆναι. Sondern gleich in der ersten Stelle, wo er des Namens עבד י״י sich bedient, gibt er die ausdrückliche Erklärung: du Israel, mein Knecht; Jakob, den ich erwählt habe, Same Abraham's, der mich liebte. Das Volk Israel ist der Knecht Gottes. Diese Erklärung wird aus 41, 8. wiederholt in den Stellen 44, 1. 2.; 44, 21. („ich habe dich gebildet, daß du mein Knecht wärest"), 45, 4.; 48, 21.; 49, 3., wie denn auch 42, 1. das „Israel" von der Septuaginta wieder ausdrücklich, aber unnöthiger Weise supplirt wird. Sie wird auf's Klarste bestätigt durch Epitheta wie עם בחירי, אשר בחרתי בו, 41, 8.; 42, 1.; 43, 10. 20.; 44, 1. 27.; 45, 4.; 48, 5.; 49, 7., auch durch 65, 9. 15.; 66, 14., wo die einzelnen Israeliten עבדים י״י genannt werden. Die Thaten Gottes gegen den עבד, die im weiteren Verlauf der Weissagung erwähnt werden, sind großentheils bekannte Thaten Gottes am Volk, deren Erwähnung den Psalmen und Propheten geläufig ist: die Berufung 41, 9. 11.; 43, 1.; 48, 12.; 49, 1. (vgl. Ps. 33, 12.; Am. 3, 2. mit 2 Mos. 19, 5 f.; 1 Mos. 18, 12.; 5 Mos. 7, 6.; von Cölln, alttestamentliche Theologie, S. 252.); die Eigenthumserklärung 41, 9.; 43, 1.; 48, 12.; 49, 16. (vgl. Ps. 28, 9.; 47, 5.; 65, 5.; 74, 2.; 77, 16.; 106, 5.; 135, 4.; 147.; 148, 14.; Jes. 1, 3.; Jer. 10, 16.; Hos. 11, 1. mit 2 Mos. 19, 5.; 5 Mos. 4, 19.; 7, 6. 9. 29.; 27, 9.; 32, 9.; 1 Sam. 10, 1.; Micha 7, 14.; Cölln a. a. O.; Lutz, bibl. Theologie, S. 234., und namentlich Ilgen, de notione filii Dei, in Paul. Memorabil., VII. p. 156.). Auch die in unserem Abschnitte so häufige Bezeichnung Gottes als Erlösers des Volkes Israel, resp. des Knechtes Gottes, — 41, 14.; 43, 1. 14.; 44, 5. 22 f.; 47, 16. 48.; 49, 7.; 51, 10. 11.; vgl. 35, 10.; 52, 3.; 62, 12. — gehört hieher; denn wenn sie auch ihre specielle Beziehung auf die geweissagte Befreiung des Volkes aus dem Exil haben mag, so ist doch das גֹּאֵל [a] der Art Appellativ Gottes, daß die Gleich-

---

a) Die Erlösung ist ein Kauf, ein Rückkauf, Ps. 78, 54.; Jes. 11, 11.;

artigkeit in Bezug auf die anderen unzähligen Stellen des alten Testaments, wo Gott als Erlöser Israels gepriesen wird, nicht zu verkennen, auch 52, 4. ausdrücklich hervorgehoben ist. Vgl. Ps. 106, 10.; 77, 16.; 78, 35.

Bei dem Gewicht solcher äußeren Zeugnisse konnte es nicht fehlen, daß die Erklärung des עבד י״י vom Volk Israel unter den Exegeten, die nicht die direct messianische Auslegung für Glaubensdogma hielten, fast durchgängig die entschiedenste Beistimmung erhielt, wenn auch unter verschiedenen Modificationen. Zu nennen sind namentlich die Septuaginta (vgl. auch das Urtheil der jüdischen Apologetik bei Origenes contra Celsum, ed. Spencer, p. 42.) —, Izchaki, Abenesra, Kimchi, Abarbanel, Lipman (ספר נצחון f. 131.), Schuster (Monographie), Telge, Stephani, Eichhorn, Rosenmüller (zweite Ausgabe), Ammon, Augusti, Döderlein, Hitzig, Hendewerk, Köster (Monographie), Hupfeld (Psalmen, II, 349.), Bleek; — Rabbi Alschech (Verfasser der Glossen zum עין יעקב), Paulus (Memm. III, 173—192.), Ammon, v. Cölln (bibl. Theologie, I, 326.), Maurer, Ewald, Knobel, Thenius (Winer's Zeitschrift, II, 1, 405 ff.); — Eckermann, Batke, Beck (Monographie), Lutz, Hävernick (bibl. Theologie, S. 222 ff.); — gewissermaßen auch Umbreit, Delitzsch, Hofmann, Oehler.

Man hat dieser Feststellung des Knechtsbegriffs aus den äußeren Hilfsmitteln, die die Diction des Propheten darbietet, die Stellen 44, 26. und 43, 10. entgegengehalten. Was zunächst 43, 10. betrifft, so ist dort עבדי offenbar Prädicat zu אתם und die Stelle somit ein Beweis für unsere Ansicht [a]). Und selbst wenn wir mit Hofmann (Schriftbeweis, II, 1, 146. und Stier עבדי als zweites Subject betrachten wollten, würde der Parallelismus weit eher auf ein mit dem אתם nahezu identisches, als auf ein durchaus neues Subject schließen lassen. — In

45, 13.; 52, 3.; 44, 22.; 48, 11., gegenüber dem Verkauf, Ps. 44, 13., d. i. der Preisgebung Israels an die Geißelvölker.

a) Vergl. Delitzsch in der Zeitschrift für luth. Theologie 1851, II. S. 275.

44, 26. wird ebenfalls eine Unterscheidung des עבד als eines Einzelnen vom Volk gefunden. Das würde allerdings aus der Erklärung folgen, die ich bei allen Exegeten angetroffen habe. Aber angesichts der völligen Isolirung dieser Stelle — sie allein würde für den „Knecht" eine aparte Erklärung fordern — lohnt es sich doch, dieselbe einer genaueren Betrachtung zu unterziehen. Und da scheint es mir ganz auf der Hand liegend, auch hier den עבד vom Volk zu verstehen. Für דבר ist die Bedeutung res mindestens ebenso häufig als die Bedeutung verbum; ebenso sind für השלים die Bedeutungen in integrum restituere, ad perfectionem adducere durch das Stammwort שָׁלֵם gesichert. So ergibt sich auch unter Festhaltung der Bedeutung „Volk Israel" für עבד ein vortrefflicher Parallelismus (vgl. zu עֵצָה, Plan, Vorhaben, Hupfeld zu Ps. I, 1.). da auch מלאכיו gar nicht etwa von Propheten verstanden werden muß, sondern ebenso gut vom Volk als Mehrheit ausgesagt werden kann, wie מלאך vom Volk als Einheit ausgesagt ist 42, 19., wie ja auch der Plural עבדים 65, 9. 14. 15.; 66, 14. vom Volk gesagt wird, während es sonst עבד heißt[a]).

So bleibt es dabei, daß sich aus der Diction des Propheten äußerlich nicht nachweisen läßt, daß das Volk Israel nicht der Knecht Gottes sei, daß sie vielmehr die stärksten Argumente für diese Annahme darbietet. Eines freilich, was sonst vielfach von Exegeten (Rosenmüller, Gesenius, Umbreit, auch Lutz) zu

---

a) Ich verkenne die Gewagtheit dieser beiden Erklärungen nicht, und namentlich erscheint mir die von 44, 26. gegenüber der vortrefflichen Antithese, welche nach der gewöhnlichen Erklärung V. 25. mit 26. bildet, bedenklich (obgleich auch durch meine Fassung diese Antithese, wenigstens dem Inhalt nach, nicht aufgehoben ist). Aber gesetzt auch, sie wären unmöglich, was nicht der Fall ist, so ist doch immer das Nächstliegende nicht, עבד als „hergebrachte" Bezeichnung der Propheten zu nehmen, wie Delitzsch und Hofmann ohne zureichenden Grund thun, sondern עבד ist dann offenbar vom Cyrus zu verstehen. Das gibt für 43, 10. der Vergleich mit 45, 6. an die Hand, wo der Zweck der Sendung des Cyrus ganz mit denselben Worten ausgedrückt ist, wie 43, 10 f. der Zweck der Sendung des Knechtes Gottes. Und ebenso scheint mir die Rückbeziehung auf 44, 26. unverkennbar, mit der das ירשלים 44, 28. und das עצתו 46, 11. vom Cyrus ausgesagt sind.

Gunsten unserer Ansicht premirt zu werden pflegte, das לָמוֹ in 53, 8., „das offenbar auf eine im Knecht Gottes begriffene Mehrheit hindeute“, hat kein Gewicht. Denn ich kann die von Martini, Hensler, Hengstenberg, Steudel, Ewald, Hävernick erkannte Beziehung desselben auf עַמִּי („der Schlag, der ihnen bestimmt war“) nicht nur nicht mit Bleek für unnatürlich halten, sondern ich halte sie für die dem Sinn und der Grammatik angemessenste.

Scheint somit die Deutung des עבד י״י vom Volk Israel schon äußerlich hinreichend begründet (denn dieß letzte Argument kann sie entbehren), ist es nach den Grundgesetzen aller Auslegung schon mehr als wahrscheinlich, daß ein und dasselbe Wort von einem und demselben Schriftsteller in zusammenhängenden Reden nicht in völlig verschiedener Bedeutung gebraucht sein kann, so bleibt noch das Schwerere übrig, diese Deutung auch als innerlich begründet nachzuweisen. Das Schwerere: denn es finden sich von diesem עבד in unserer Weissagung so merkwürdige und eigenthümliche Dinge gesagt, wie sie sonst im alten Testament, vom Volk Israel behauptet, kaum vorzukommen scheinen. Wir sehen uns zunächst auf die vorhergehenden Stellen, welche mit der unseren dieses Subject gemein haben, verwiesen, um mittelst derselben von dem allgemeinen Begriff des Volkes Gottes eine Brücke zu schlagen zu dem Verständniß dieser tiefsinnigsten Prophetenrede im ganzen alten Testament.

Freilich ist auch so die Aufgabe nicht bedeutend erleichtert. Denn wie in C. 53. das Schwerverständlichste, so ist in C. 41—52. das Verschiedenste vom Knecht Gottes ausgesagt. Und doch wird, wenn irgend der Beweis für vollständig zu erachten sein soll, nachgewiesen werden müssen, daß in allen Stücken der Knecht Gottes derselbe sei. Gelingt das bei einem oder dem andern Stücke nicht, so ist auch die Geltung unserer Deutung für 52, 13 ff. zweifelhaft, so wird unsere ganze Deutung zurückgewiesen werden müssen, wie Hengstenberg mit Recht bemerkt (Christologie, 2. Ausg. II, 277.) Es bleibt dann auch uns nichts übrig, als uns auf die direct messianische Erklärung zurückzuziehen. Aber in der That erspart eine sorgfältigere Betrachtung die Nothwendigkeit solcher Resignation.

Es stellen sich nämlich die Verschiedenheiten der oben angeführten Weissagungen als die allmälig immer bestimmter werdende Ausführung der anfangs vagen Bestimmung des Knechts Gottes als Volk Israel heraus. Denn schon die ersten Reden vom Knecht Gottes weisen einen innern Widerspruch in dieser Bestimmung nach, der der Lösung bedarf. In 41, 8 ff. wird der Knecht Gottes angeredet als das Volk Israel, von Gott erwählt, V. 8., entsprossen aus dem Samen Abraham's, der Gott geliebt hat, 41, 8. (51, 2.), von den Enden der Erde berufen, V. 9.[a]), und zu seinem Dienst gestärkt, 10. 13. 14. Dieß will Gott jetzt endlich trösten, 40, 1., nach langer Mühsal und scheinbarer Verstoßung. Sie war nur scheinbar, 41, 9., daher soll Israel sich nicht fürchten, 10.; denn bald kommt das alte Heil, V. 11 ff. Mit kurzer Zusammenfassung des Inhalts dieser Verse, um den Zusammenhang festzustellen, schließt sich 42, 1. an, bringt jedoch bald ein doppeltes Neues hinzu.

Einerseits wird der Knecht Gottes bezeichnet als Träger des heiligen Geistes, V. 1., zu dem Zweck, als ein Licht der Heiden, 42, 6., Gerechtigkeit unter die Völker zu bringen (משׁפט), V. 1. (Das ist nicht „Religion“ oder „Gesetz“, wie Hitzig und Hengstenberg in der ersten Auflage der Christologie meinen, dieser mit Berufung auf die Uebersetzung bei Matthäus: *καὶ ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν*, wo die *κρίσις* die vera religio bezeichnen soll! Freilich ist dem Juden Gerechtigkeit Religion — unser Begriff Religion, der außer dem practischen auch theoretische und ästhetische Momente enthält, geht ihm ab —, die Frömmigkeit heißt ihm צדקה und beruht auf dem Gesetz und der Gesetzesbeobachtung, Ps. 119. Aber mehr beweisen die von Hengstenberg angezogenen Stellen Jes. 51, 4. und Ps. 25, 9. auch nicht, und das genügt nicht, um sofort für משׁפט Religion zu substituiren.) Es ist klar, daß in diesen beiden Bestimmungen, zusammengehalten mit 41, 8 ff., jener ideale Begriff des Volkes,

---

a) Das ist Bezeichnung der Außerordentlichkeit seiner Berufung, vgl. 43, 1. ähnlich der Berufung vom Mutterschooß, 44, 2. 46, 3 49, 1. 5. Gegen Gesenius, Hitzig, Umbreit, Knobel, die an das Zurückrufen aus der ägyptischen Knechtschaft denken.

Israel umgrenzt ist, der auf klarer Erkenntniß seines speciellen göttlichen Berufs ruht und, auf dieser Grundlage entwickelt, Gemeingut aller alttestamentlichen Schriftsteller ist. Die Ausgießung des heiligen Geistes ist treibendes Princip alles gottgewirkten Lebens, 1 Mos. 1, 2., also auch namentlich des in Gott erneuerten Lebens, Ps. 105, 5., und als solches Gabe Gottes an den Gerechten, Ps. 51, 13., und darum auch an die von Gott zum Heilsträger erwählte und berufene Volksgemeine Israel, Jes. 63, 10 f., die in ihrer idealen Gestalt oft bezeichnet wird als Geschlecht der Gerechten, Ps. 89, 68. (vergl. Hupfeld zu Ps. 16, 3.; Bertheau, über die messianische Reichsherrlichkeit, in Dorner's Jahrbb. IV. S. 340.), in dem die Gerechtigkeit seit Abraham erblich ist (זרע אב״ Jes., 44, 3.; Ps. 105, 6. 19, 37., vgl. namentlich auch Jes. 65, 23.), als das Volk Gottes, Ps. 33, 12., das heilige Volk, 3 Mos. 11, 44., Gott geweiht, Ps. 89, 6. 8., 114, 2., Jes. 62, 12., Jer. 2, 3., vgl. 2 Mos. 19, 6., 3 Mos. 19, 2., 20, 7., 21, 6., 4 Mos. 15, 40., 16, 3., 5 Mos. 7, 6., 28, 9., ein Volk von Priestern, Ps. 89, 6 ff., Jes. 61, 1., vgl. 2 Mos. 19, 6., Dan. 7, 21., 8, 24., von Gesalbten und Propheten, Ps. 105, 15.

Der heilige Geist aber wirkt in den Gerechten prophetisch, sofern er zu froher Verkündung der erfahrenen Thaten Gottes antreibt, Ps. 51, 15. 73, 28. 96, 2. (ברוח נכון, 57, 7. 78, 37. 112, 7.) und zum lauten Lobe Gottes, 51, 17., mit einem von Gott geöffneten Munde, 73, 28., und Sünder zu Gott bekehrt, 51, 15. So daß der Prophet auch schlechtweg איש רוח genannt wird, Hos .9, 1. (Umbreit, Römerbrief, S. 164 ff.), womit von einer besondern Art des Einwohnens göttlichen Geistes im Menschen gar nichts gesagt ist. So ist denn die prophetische Mission, die, wie wir gesehen, als zweites Moment dem Knecht Gottes in unsern Versen zuertheilt wird, Gerechtigkeit unter die Völker zu bringen, nichts als die vollkommene ungehinderte *ἐνέργεια* des heiligen Geistes und nöthigt keineswegs zur Annahme eines von Israel verschiedenen Subjectes. Vielmehr öffnet diese Erklärung ein neues und klares Verständniß des beigefügten לאמת, V. 3., das von verschiedenen Auslegern verschieden, aber

meist so erklärt worden ist, daß es mehr wie ein unnützes Einschiebsel aussieht. Ist nämlich Grund und Wesen der menschlichen, (namentlich der Volks-) Gerechtigkeit Israels nach der bekannten alttestamentlichen Anschauung der Bund mit Gott, so ist's natürlich, daß die (prophetische) Verbreitung dieser Gerechtigkeit unter die Erdbewohner geschieht nach der Bundestreue, auf Grund und mit der Bundestreue. Das ist אמת. Denn mit den beiden Begriffen חסד ואמת [a]) wird im ganzen alten Testament die Grundwesenheit des Bundes mit Gott bezeichnet (Ps. 89, 28. 57, 4. 11. 59, 11. und an unzähligen Stellen), so zwar, daß der eine das Moment der Gnade, der andere das der Verpflichtung hervorhebt (daher denn jenes auch oft mit רחם, 69. 17, 77. 10. 79, 8. u. o., dieses mit צדק und משפט, Ps. 86, 5. 13. 71, 2. 85, 11 ff. u. o. vertauscht wird), doch so, daß jedesmal zwischen den beiden Begriffen die innigste Verbindung gedacht wird, wie denn die Erbarmung Gottes Jes. 30, 18. als Werk seiner Gerechtigkeit bezeichnet ist (eine Anschauung, die zu den Grundanschauungen des Verfassers von Jes. 40—66. gehört). Thatsächliches Fundament aber des von Gott mit seinem Volke geschlossenen Bundes ist die Verheißung, daß durch Abraham's Samen alle Völker der Erde sollen gesegnet werden, und somit ist, wenn dieß jetzt durch den Knecht Gottes geschehen soll, das nichts weiter, als die vollkommenste Bethätigung der Bundestreue Gottes.

Mit der in den beiden besprochenen Momenten enthaltenen idealen Herrlichkeit des Knechtes Gottes tritt aber sofort in schneidenden Widerspruch die Unscheinbarkeit seiner Erscheinung, 42, 2. 3. Andere Diener Gottes, wie Kores, der berufen ist, äußerlich das Volksglück wieder herzustellen, 45, 1 ff., sind mit größerer Macht und „verborgenen Schätzen" begabt; die alten Propheten sprachen scharf und zur Verhärtung, Jes. 6, 10 ff., der Knecht Gottes ist stumm, 42, 2., und hat keine Macht auszulöschen und zu zerbrechen, 42, 3. Auch bei Auslegung dieser beiden Prädicate des Knechts ist

a) Vergl. Hupfeld zu Ps. 4, 4.

die Exegese uneinig. Die Stummheit hat man fast allgemein von der bescheidenen Haltung des Knechtes erklärt; Calvin: il ne fait pas grand bruit; Cler., Rosenm.: eius imperium non multa loquendo sibi favorem multitudinis conciliat; Hengstenberg, Umbreit, Hävernick, Hofmann: im Gegensatz zur Gewalt des weltbezwingenden Herrschers wird er sein Werk in Demuth und Stille ausrichten; Knobel denkt gar blos an die Bescheidenheit der Rede. Aber Stummheit ist nicht Bescheidenheit, Gemüthlichkeit; in diesem Sinn ist der Knecht Gottes durchaus nicht stumm, wie sich aus 49, 2. ergiebt. Vielmehr explicirt der Prophet selbst 53, 7 f. die Stummheit des ע״ vom ruhigen Tragen seiner Leiden; und diese authentische Erklärung entscheidet auch für unsere Stelle. Noch unbegründeteren Deutungen ist der dritte Vers unterlegen, da hier der für Manche entscheidende Umstand hinzukam, daß man sich auf die bekannte Anwendung des Verses in Matth. 12, 18. als eine unzweifelhaft normirende Erklärung berufen konnte. Aber diese gelegentliche Anwendung macht keineswegs Anspruch darauf, Auslegung zu sein; und nach ihr das geknickte Rohr und das glimmende Docht von Glaubensanfängen zu verstehen, ist eine dem ganzen alten Testament fremde und fremdartige Metapher. Und was soll ein Auslöschen der Glaubensanfänge, ausgesagt vom ע״ י״, von dessen Person wir bis jetzt nichts Anderes gehört haben, als daß er das Volk Israel ist? Endlich weist die äußere Antithese der Stämme כהה und רצץ in Vers 3. und 4. nach den Grundregeln prophetischer Diction auch auf einen innern Gegensatz hin. Und dieser stellt sich sofort heraus, wenn wir mit Heranziehung der naheliegenden Parallelstellen Jes. 36, 6. und 43, 17. als Objecte des Auslöschens und Zerbrechens die Geißelvölker nehmen, welche der Herr über Israel schickte, und die 36, 6. und 43, 17. als geknicktes Rohr und als glimmendes Docht, auch sonst oft als Stümpfe rc. bezeichnet werden. Der Sinn von Vers 2—4. ist sonach folgender: Mein Knecht trägt ruhig seine Leiden. Obgleich er jene Geißelvölker trotz ihrer Erbärmlichkeit nicht vernichten kann (יכבנה und ישבור imperff. potentt. wie יְסַפֵּר 1 Mos. 32, 31., 5 Mos. 18, 21., Pr. Sal. 11, 2., Hiob 8, 1., Ps. 39, 7. 92, 7.), wird er doch nach

der Bundestreue Gerechtigkeit hinaustragen und selbst nicht vernichtet werden, bis er sie eingeführt haben wird.

Der Gegensatz zwischen der herrlichen Mission und der unscheinbaren Erscheinung des Knechts tritt somit in diesen Versen ganz deutlich hervor, und sofort stellt sich die Frage: woher dieses Elend der Erscheinung? woher die Leiden, die der Knecht zu tragen hat und stumm erträgt? Der Prophet läßt die Frage nicht ungelöst. Schon der nächste Abschnitt, der vom Knecht Gottes handelt, bringt eine Antwort, 42, 18 ff. Von Gott geht das Leiden aus, V. 24., und ist wegen Ungehorsams und Verstocktheit über den Knecht verhängt, V. 18 ff. 24. Darum wird er verachtet und zerstreut, in Höhlen verstrickt (הפח inf. abs. eines von פח abgeleiteten Hiphils, vgl. Gesenius, Ewald, Hitzig z. Stelle), in Gefängnissen versteckt, dem Raub ohne Rettung preisgegeben, Vers 22. Die angeführten Ursachen des Elends, die eignen Sünden, werden auch im Folgenden wiederholt dem Volk Israel vorgehalten; Treulosigkeit, Taubheit, Hartnäckigkeit, 43, 8. 48, 1., Gottlosigkeit, 43, 22 ff. 65, 1 ff., sind der Grund der schweren Strafen, 43, 28. Und dieselben Tauben und Blinden, von denen 42, 18. die Rede ist, sind es ja, durch deren Erlösung sich der Herr verherrlichen will, 42, 16.

Das ist eine Erklärung und Lösung des Widerspruchs, und doch wieder keine. Denn der Gegensatz ist jetzt aus dem äußern Gebiet der Erscheinung in das innere, sittliche übergetragen. War er vorher ein Gegensatz zwischen elender Erscheinung und herrlicher Mission, so ist er jetzt der zwischen göttlichem Beruf und innerem Verderben und Schuldbelastung. Es kommt, um die Frage noch schwieriger zu machen, das dunkle Prädicat ברית עם hinzu, welches dem Knecht 42, 6. beigelegt wurde. Denn das wohlfeile Kunststück, statt ברית עם, Volksbund, zu erklären עם ברית, Bundesvolk, ist unstatthaft, und עם ist offenbar ebenfalls das israelitische Volk[a]), wie sich aus dem Sprachgebrauch des ganzen Abschnitts 40—66., aus dem Gegensatz der גוים und aus den

a) Vergl. Umbreit, Knecht Gottes, S. 10.; Maurer, Knobel z. St.; Schenkel a. a. O.; Stier, Hävernick a. a. O. S. 228.; Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 258., Schriftb. (2. Aufl.) I. 152. gg.; Köster, Beck u. A.

alten Versionen ergiebt, von denen nur der einzige Araber der Polyglotte den Plural (عهد لاجناس) übersetzt. Es ist somit der Knecht Gottes der Bund des Volkes Israel. Das aber ist nach dem, was wir bisher erkannt haben, soviel als der Bund seiner selbst, und das ist ein Absurdum.

Aber hier giebt sich auch die Lösung des Räthsels. Der Bund seiner selbst kann der Knecht nicht sein, folglich muß ein Unterschied sein zwischen Knecht und Knecht, zwischen Volk und Volk. Und zwar ist der Unterschied der einer idealen Person von göttlichem Beruf und eines realen Collectivums von Personen, die um ihrer Sünde willen gestraft werden. Aber doch kann bei der Einheit der Beziehung der Unterschied nicht der zwischen zwei total verschiedenen Subjecten sein. Das israelitische Volk, das wir 41, 8 ff. als Knecht Gottes haben, muß die Wesenheiten in sich haben, die beiden Bestimmungen zugleich entsprechen. Und in der That kann dieß allein ein Volksbegriff; nur im Begriff eines von Gott erwählten Volkes liegt die Möglichkeit zugleich einer idealen Einheit und göttlichen Mission und zugleich einer realen sündigen Vielheit, je nachdem man sich an das Wesen oder an die Erscheinung hält. Das israelitische Volk ist die ideale Person, die, als Same Abraham's von Gott erwählt, mit dem heiligen Geist ausgerüstet ist, um Gerechtigkeit unter die Völker zu bringen, und ist zugleich der Knecht Gottes, der, blind und taub, um seiner Sünde willen zum Elend verdammt und in elender Erscheinung ist. Das ist der Unterschied, der, 41, 8 ff. noch latent, nun im 42. Capitel herausgesetzt ist. Und das ist der folgenreiche Irrthum der Mehrzahl unter den oben genannten Auslegern, daß sie immer nur eins von beiden haben finden wollen, entweder die effectiv sündige Gesammtheit, oder in schlechter Vermittlung eine sündlose Mehrheit in der realen Gesammtmasse des Volks, die von einigen sogar auf den Prophetenstand eingeschränkt worden ist[a]) Vielmehr ist mit bewunderungswürdigem Tiefsinn und prophetischer Erhabenheit in diesen wenigen Versen die ganze Geschichte des Volkes Gottes niedergelegt, das der

a) Vgl. über diese Verschiedenheiten Hengstenberg, Christol. 2. Ausg. II, 357 f.; Hofmann, Schriftb. II, 1, 147. (2. Aufl.); Hävernick a. a. O. S. 223 f.

Herr zum Heilsträger erkoren hatte, das nach der idealen Würde, die er ihm in seinem Plane angewiesen hatte, sein Sohn [a]), Ps. 80, 16. 87, 4. 6., Jes. 4, 3., Jer. 3, 14. 19., Ez. 11, 1., der Jeschurun (welchen Namen unser Prophet 44, 2. aus 5 Mos. 32, 15. 33, 5. 26. für den Knecht Gottes wieder aufgenommen hat), sein Sproß, Jes. 60, 21. 5, 7. 4, 2., sein Gesalbter, Daniel 9, 25. 26., 1 Sam. 2, 35 [b]), war, und das in Sünde und Verstocktheit seinen Planen blind und taub aus dem Wege ging.

Was der „Volksbund" zu bedeuten habe, ist jetzt klar: in der Idealpersönlichkeit des Volks, in diesem character indelebilis, den Gott dem Volk durch seine Berufung aufgeprägt hatte, findet fort und fort die Versöhnung Gottes und seiner Rathschlüsse mit dem sündigen Effectivbestand des Volkes statt, gerade so, wie durch ihre Angehörigkeit an den Leib Christi die sündige Christenheit immerfort in Christo gerechtfertigt wird. Durch den Jeschurun, als den vor Gott angenehmen Mittler [c]) des neuen verheißenen Bundes (Jer. 30—33.), wird der alte, durch Verstocktheit zerrissene Bund zur Reinheit wieder hergestellt, und darum heißt Er metonymisch der Volksbund [d]).

---

a) Ilgen a. a. O.; Umbreit, Römerbrief, S. 160 f.; Hävernick; S. 126. Delitzsch, bibl.-proph. Theologie, S. 242 f.

b) Vergl. Fries in Dorner's Jahrb. 1859, S. 260. Gal. 3, 16., vgl. V. 29. mit Röm. 4, 13. 16. Tholuck, A. T. im N. T. 1832, S. 52 f.; theolog. Anz. 39. Nr. 31—34.

c) Vergl. Delitzsch, Schlußbemerkungen zu Drechslers Jes. Comm. S. 366.; Hofmann, Schriftb. II, 1, 152.

d) Hofmann meint im Anschluß an seine tendenziöse Identificirung von ברית und תורה (חק), I, 414 f., auch hier von einem „Gesetz des Volkes" reden zu müssen, II, 1, 153. Nun ist allerdings im A. T. das Gesetz Siegel und Grundbedingung des zwischen Gott und Israel geschlossenen Bundes und daher recht wohl möglich, daß an vielen Stellen, die Hofmann mit Glück alligirt, beide Uebersetzungen allenfalls gleich gut passen. Aber damit ist noch keine Identität begründet und keine Ursache vorhanden, die durch so alte und einstimmige Zeugnisse begründete Uebersetzung „Bund" anzufechten. Muß doch auch Hofmann an Stellen wie 2 Chron. 34, 31 ff., 2 Kön. 11, 17. selbst das Merkmal der Wechselseitigkeit, das den Bund vom Gesetz unterscheidet, dem ברית zuerkennen. Und auch die Uebersetzung: Gelübde, mit der er sich hier aus der Schlinge zieht, paßt nicht einmal immer, wie z. B. Ps. 50, 5., 1 Sam. 18, 3., wo die Bedeutung „Bund" ganz unzweifelhaft ist.

In der ganzen mit dem Refrain 48, 22. abgeschlossenen Capitelreihe bildet die entwickelte Antithese eine Grundanschauung; 43. 44, 1 ff. 45, 4. nach der idealen Seite, den Knecht Gottes preisend; 48. nach der realen, die Sünde Israels rügend.

Aber die Lösung des Widerspruchs ist doch nicht vollkommen. Auch an dem Volk als realer Vielheit hat Gott Wohlgefallen, 42, 21., und der da leidet, ist nicht blos die Vielheit der Sünder je nach ihrer Sünde, sondern auch das Volk als Ganzes: der Heilsträger, 42, 2. 3. Und da dieser Widerspruch bis C. 48, 22. noch nicht gelöst ist, bleibt seine Lösung noch vorbehalten.

Sie ist die Aufgabe von C. 49—53. Gleich am Anfang dieses neuen Abschnittes führt der Prophet den Knecht und zwar redend wieder ein, den Gott berufen hat, 49, 1., vgl. 41, 9. 43, 1., vom Mutterleib, 49, 1. 5., vgl. 44, 2. 43, 21. 46, 3., und beschützt, 49, 2., vgl. 41, 10. 43., den die איים erwarten, 49, 1., vgl. 42, 4., der geschaffen ist zu Gottes Verherrlichung, 49, 3., vgl. 44, 21., 43, 21 u. 63, 12. 14. 64, 8. Jetzt werden die Wirkungen des heiligen Geistes (42, 1. 44, 3.) an ihm sichtbar: die Energie in Ausführung seines Berufs, 49, 2., vgl. 41, 15. 42, 4.; seine Unermüdlichkeit, bis er das Recht gepflanzt haben wird: denn ob er wohl vergeblich gearbeitet hat, das tröstet ihn, daß Gott sein Recht und seine Mühsal kennt, 49, 4. Jetzt wird auch seine Mission als עם ברית, und אור גויים, 42, 6., klar: Jakob's und Israel's Reste[a]) nicht nur, sondern auch die Heiden sollen zu Gott geführt werden, 49, 5. 6.

Die Verse 49, 1—6. enthalten somit nichts Neues. Das Subject ist, wie schon aus der Menge der Berührungspunkte hervorgeht, noch immer derselbe Knecht Gottes, wie in den oben besprochenen Stücken, und wird Vers 3. ausdrücklich noch einmal als „Israel“ bezeichnet. Nur klärt sich der Gegensatz immer mehr, und zwar ist es nicht mehr die sündige Vielheit, die sich mit dem Namen Israel „uneigentlich und widerrechtlich schmückt“

---

a) Vergl. Hitzig, Hofmann zur Stelle gegen Hengstenberg, der hier seine Passion für bestimmte Vorherverkündigungen treibt, sich in eine bedenkliche Nähe zur Prädestination der Sünder zu begeben.

(Hävernick), sondern der ideale Israel, wie ja in demselben Sinn der Name auch Ps. 24, 6. 73, 1. gebraucht ist[a]).

Von diesen sechs Versen sind, was schon Calvin und Vitringa erkannt, die neuern Ausleger aber meist verkannt haben, Vers 7—9. offenbar zu trennen. Das geht schon aus dem Wechsel der redenden Person hervor, die im Anfang der Knecht selbst, jetzt wieder der Prophet im Namen Gottes ist. Die „dramatische Anlage", auf welche von Tholuck und Hengstenberg dieser Personwechsel zurückgeführt wird, reicht an und für sich zu seiner Erklärung nicht aus. Es kommt nämlich dazu, daß gegenüber der bloßen Zusammenfassung des Früheren, wie sie in Vers 1—6. enthalten ist, V. 7—9. die Hinweisung auf einen neuen Gedankenzusammenhang geben und zugleich Anfang desselben sind. Für die Verse 1—6. ergiebt sich somit ganz dieselbe Bedeutung für den zweiten Abschnitt, welche 41, 8 ff. für die Capitel 42 ff. hatte: eine äußerlich fundamentale. Nur daß, während 41, 8 ff. den Begriff des Knechts aus den allgemein bekannten Wesenseigenschaften des Volkes Gottes vorläufig zusammenfaßt, hier bereits alle die Momente zusammengestellt sind, die sich im Fortschritt der Weissagung als für die jetzige Mission Israels wesentlich ergeben haben: C. 49, 1—6. ist eine C. 40—48. zusammenfassende Introduction zum Folgenden. Der Knecht tritt redend ein. Es ist nicht anders möglich, als daß bei dieser Wendung der prophetischen Rede die Einheit des Knechts einen ganz individuellen Charakter annimmt, und daß unwillkürlich der Prophet sich selber, den Schreibenden, als Repräsentanten dem gedachten Redenden substituirt. (Abenesra, Umbreit.) Doch ist dieß lange nicht in dem Grade der Fall, wie es auf den ersten Anblick scheint. Vers 4., den man immer auf eine ganz individuelle Erfahrung deuten zu müssen glaubte, zwingt nicht dazu. יָגַע, gewöhnlich aufgefaßt als Bezeichnung einer (prophetischen) Thätigkeit, die ein transitives Object erfordere, findet sich Hiob 9, 29. in ganz ähnlicher Phrase (לַהֶבֶל) gebraucht in der

---

a) Köster: servus, qualem autor mente conceperat. Zu eng, vielmehr: servus, qualem Deus esse voluerat.

Bedeutung: (vergeblich) Recht suchen; und das paßt hier ebenso vortrefflich zu der zweiten Hälfte des Verses, wie zu dem, was schon 40, 27. im Eingang des Ganzen vom Knecht Gottes, d. i. vom Volk Israel, gesagt ist, daß es sich gräme, von Gott verlassen zu sein und von ihm kein Recht erhalten zu können in seinem Elend; es paßt ebenso vortrefflich zu der Verheißung 65, 23., daß Israel fürder nicht mehr Rettung und Rechtsspruch im Elend suchen solle (לא יגעו לריק), die mit deutlicher Rückbeziehung auf unsere Stelle geschrieben ist. Nicht minder scheint auch Vers 6. der Prophet vollkommen davon durchdrungen gewesen zu sein, daß er nicht im eignen Namen, sondern im Namen Israels redet, und es scheint mir neben der gewöhnlichen Uebersetzung, die das לְ nach עבד und גוים-final auffaßt, ebenso gerechtfertigt, die Sätze mit לְ zu coordiniren: Es genügt mir nicht, daß Du mein Knecht seist, es genügt mir nicht ... Israel zurückzuführen, sondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht, damit mein Heil bis an die Enden der Erde vordringe. Die Verbindung von נקל mit לְ, die befremden könnte, ist auch 2 Kön. 20, 10. zu finden; und überhaupt ist die Fortsetzung jeder abhängigen Construction durch לְ c. inf. im Hebräischen ebenso gewöhnlich, wie im Französischen die Ablösung der Partikeln si u. s. w. durch que. — Es ist also nicht im Geringsten nothwendig, mit vielen alten — Jzchaki, Kimchi, Abenesra 2c. — und den meisten und tüchtigsten neuen Bearbeitern dieser Frage — Umbreit, Oehler, Delitzsch, Hävernick, Hofmann — von hier an den Begriff des Knechtes über sich selber hinauszuführen und plötzlich „nothgedrungen" ein ganz neues Substrat für diesen Begriff anzunehmen. Es wäre nicht gerechtfertigt, den Propheten um der Göttlichkeit und Großartigkeit seiner Anschauungen willen von den Regeln des Denkens zu dispensiren, nach denen ein concreter Begriff, mögen auch die mannichfachsten dialectischen Wendungen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit in ihm vorgehen, doch immer nur ein und dasselbe Substrat haben kann. So geistreich auch Hofmann zwischen 48, 22. und 49, 1. supplirt: also wird dann der reden, der dann Prophet sein wird: so gewagt scheint mir diese Ergänzung, die einer Verbesserung gleich-

kommt. Und mag auch immerhin die göttliche Weltregierung die Individualisirung des Knechtes Gottes in einer Einzelpersönlichkeit lange nach der Weissagung vollzogen haben: der Prophet schaut diese Realisirung höchstens durch einen Spiegel ἐν αἰνίγματι: was jenseits der Heilsträgerschaft des Volkes Israel liegt, ist ihm trotz alle dem Neuen und Typischen, was er verkündet, etwas Unerschlossenes oder wenigstens hier Abliegendes (s. u. III.). Er weist auch durch die ausdrückliche Versicherung in Vers 3. jene wohlmeinende Bemühung der Exegeten auf's Entschiedenste zurück, seinem Theologumenon ein anderes Subject als den Israel unterzuschieben; freilich nicht den Israel, welcher Vielheit, sondern den, welcher gottgeordnete Individualität im Heilsplan ist.

Und diese ideale Seite des aus C. 40—48. herübergekommenen Gegensatzes ist es auch, welche von 49, 7. an bis zur Versöhnung des Gegensatzes ausgeführt wird: 49, 7—9.; 50, 4—11.; 52, 13—53, 12., in welcher alles einzelne Widersprechende: die erhabene Sache des Knechtes aus 42, 1 ff. 44, 1 ff. mit der niedern Erscheinung aus 42, 2. 3. 22. in eine höhere Einheit aufgelöst und aufgehoben erscheint. Schien oben auf den ersten Anblick das Elend des Knechts gerechte Strafe für seine Sünde, so war damit noch nicht erklärt, wie sich der geistige י׳, der in der bestraften Vielheit seine zeitweilige Ausprägung fand, zu diesem Elend verhalte. Jetzt wird es ausdrücklich auch diesem vindicirt. Die Leiden 49, 7., vgl. 42, 22., muß auch der heilsvermittelnde Knecht 49, 8., vgl. 42, 6., tragen. Er erhält den Namen בְּזֹה נֶפֶשׁ. Diese Form kann ich nicht mit Hofmann mit der bekannten jesajanischen מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז in Beziehung setzen, denn בְּזֹה ist kein Präteritum, wie חָשׁ und מַהֵר. (Stier.) Sondern entweder möchte ich, syrische Verbindungen, wie ܚܝܐ ܢܦܫܐ, ܢܝܚ, vivus animâ, requiescens animâ (lebend, todt) — ähnlich dem horazischen integer vitae — vergleichend, übersetzen: contemtus quod ad vitam (so auch Hävernick), oder noch lieber mit Hinsicht auf hebräische Namenbildungen, wie פְּדַהְאֵל, Dei redemtio, i. e. a Deo redemtus, 4 Mos. 34, 28. בְּזֹה־נֶפֶשׁ übersetzen: Verachtung der Menschen

= verachtet von den Menschen. (נפשׁ findet sich in diesem Sinn auch Ez. 22, 25. Spr. 11, 25. gebraucht.) Daran schließen sich die anderen Prädicate verwandten Inhalts: die Leute anekelnd, ein Knecht der Könige, 49, 7., vgl. 42, 22. Wie um die endliche Lösung noch überraschender zu machen und die Begier der Leser noch mehr zu spannen, wird die Paradoxie solcher dem zu herrlichem Zweck gesandten Knecht beigelegten Prädicate noch vermehrt durch die Beifügung, daß gerade der Anblick dieses Elendes die Könige zu Zittern und Ehrfurcht bringen werde, 49, 7. Die Ausführung dieses Paradoxons ist es auch, mit der sich noch 49, 8 f. und 50, 4—8. beschäftigen.

Hengstenberg kann sich den Triumph nicht versagen, anzuführen, daß alle die Ausleger, die den Knecht Gottes vom Volke Israel verstehen zu müssen behaupten, an diesem letzterwähnten Abschnitte, 50, 4 ff., gestrauchelt sind, mit Ausnahme des einzigen Paulus, auf den es aber gar nicht ankomme, weil er auch hier nicht das Volk Israel, sondern nur die Auswahl Israels zum Subject mache. Das ist allerdings verfehlt. Aber die Inconsequenz der Uebrigen bleibt darum doch unbegründet. Gerade hier findet sich die einzige Stelle, wo vom Knecht Gottes ein pluralisches Prädicat ausgesagt wird: er habe לשׁון למֻדים, er höre כלמודים, V. 4. Und daß dieser Plural nicht ganz bedeutungslos ist, zeigt das offenbare Bezugsverhältniß mit 49, 18., wo Gott der מְלַמֵּד Israels, und 54, 13., wo die Kinder Israel למודים Gottes genannt werden. Alle Prädicate ferner, die der Knecht in diesem Stücke sich redend beilegt, sind nicht absolut neu, sondern nach beiden Seiten hin vorbereitet durch das Vorhergehende und das Folgende vorbereitend, so daß das Stück nicht willkürlich aus dem Zusammenhang der Weissagung herausgerissen werden darf. Die Schilderung des Elends hat ihre Parallelen und Anknüpfungspunkte 49, 7. 51, 7. 53., die der prophetischen Mission und Energie ihre Grundlage in 42, 1. 6. und namentlich in 49, 6. Wie 49, 8. das ברית־עם, so findet hier das אור־גוים seine Explication, denn die Angeredeten, sind wie aus V. 10. 11. hervorgeht, Heiden und

Abtrünnige (vgl. V. 10. 11. mit 49, 26.), denen noch kein אור scheint, V. 10.: eine Verwandlung des Zuhörerkreises, die schon an 45, 22. ihren Vorgang hat. Nur so gefaßt, ist das Stück überhaupt verständlich und nicht nur verständlich, sondern sogar nothwendig im Zusammenhang. Denn die Paradoxie und Spannung ist in demselben auf's Höchste gesteigert; die letzte Lösung des Widerspruchs kann jetzt nicht mehr ausbleiben.

2.

Und zwar stellt sich für diese Lösung ein Doppeltes zu beantworten:

1) Wie kommt der gerechte Knecht zu solchen Leiden?
2) Wie verhalten sich die Leiden zu seiner prophetischen Würde?

Daß der Abschnitt 52, 13—53, 12. sich mit Beantwortung dieser Fragen beschäftigt und nicht blos mit der Verherrlichung Israels, das ist's, was ich gegen die von Bleek gegebene allgemeine Inhaltsangabe glaube festhalten zu müssen und erweisen zu können.

Um jedoch zu diesem Zweck mich auf die eigene Exegese Bleek's berufen zu können, will ich bald einige erklärende Bemerkungen zum achten Verse des 53. Cap. voranschicken, bei dem ich mit dieser Exegese mich nicht einverstanden erklären kann. Von dem למו am Schluß des Verses ist schon oben geredet worden. Ebenso verschieden wie über diesen Punkt sind auch die Meinungen der Exegeten über die Anfangsworte מעצר וממשפט וג״: Ewald: aus Drangsal und Gericht. Knobel, Umbreit: aus Bedrängniß und Gericht. Hengstenberg: durch Drangsal und Gericht. Bleek: durch Drangsal und Strafgericht. Alle diese Uebersetzungen stützen sich auf eine und dieselbe Auffassung des עצר, auf eine ungleiche des מן. Schon daß das מן so verschieden aufgefaßt wird, erregt den Verdacht, daß eine innere Nothwendigkeit des Gedankens allen diesen Auffassungen fehlen mag, und die genauere Betrachtung erhebt den Verdacht zur Gewißheit. Denn was heißt es, daß der Knecht aus Bedrängniß und Gericht, oder daß er durch diese Dinge hinweggenommen werde? Elend soll geschildert werden, aber

aus Bedrängniß erlöst zu werden, ist eine Wohlthat; und andererseits ist zur Bezeichnung eines Instruments die Präposition מִן sehr lau und wenig präcis. Nun findet sich aber im Zusammenhang unserer Reden eine ganz verwandte Stelle, 42, 22., wo die Hast, mit der der Knecht hinweggerissen wird, durch den Mangel eines hindernden Erlösers bezeichnet ist. Und dieser höchst passende Gedanke — denn Hast ist Kennzeichen der Gewaltthätigkeit — ist auch hier sofort vorhanden, wenn wir מִן, wie es oft steht, privativ und das Substantiv עֹצֶר gemäß der Bedeutung des Stammes עצר, prohibere 1 Kön. 18, 44., als „Hemmniß", „Hinderniß", auffassen. Man kann entgegenhalten, daß diese Bedeutung sonst unerhört sei. Aber auch in den beiden andern Bedeutungen, die עֹצֶר haben kann, Bedrängniß Ps. 107, 39., und Unfruchtbarkeit, Spr. 30, 16., ist es meines Wissens ἅπαξ λεγόμενον und reines Verbalabstract. Und will man dem inexauditum aus dem Wege gehen, so hat es am Ende auch nicht viel gegen sich, statt des unbedeutenderen Abstracts עֹצֶר das bedeutungsvollere Particip עֹצֵר zu lesen und nach der angegebenen Bedeutung des Verbums zu übersetzen. Es ergiebt sich so der Sinn: Hilflos (ohne Hinderniß, oder ohne Einen, der da hemmt) und rechtlos ist der Knecht dahingerissen: eine vortreffliche Schilderung der Hast der ungerechten Execution [a]).

Noch schwierigerer Auslegung sind die Worte, die durch die Accente zum 2. Glied des Verses gemacht sind: ואת דורו מי ישוחח. Die Erklärungen sind höchst mannichfaltig und die eine immer gekünstelter als die andere; vergleiche die Aufzählungen und Widerlegungen bei Hävernick a. a. O. und Bleek. Es kommt dazu, daß bei der Erklärung, die Hävernick selbst mit Ewald, Umbreit, Hofmann (Schriftb. II, 1, 198. 2. Ausg.) empfiehlt: was seine Zeitgenossen anbelangt, wer bedenkt ꝛc., die absolute Fassung des Accusativs unmöglich ist; denn von den drei von Hävernick und Hofmann angeführten Analogieen gehört Ps. 74, 15. gar

a) Die Uebersetzung Hofmann's, Rückert's, Hävernick's: aus Haft und Gericht, ist äußerlich mindestens ebenso gewagt wie diese und hat nicht einmal dieselbe innere Begründung für sich.

nicht hierher; in 1 Mos. 47, 21. ist את Anticipation des Objectaccusativs, und in Neh. 9, 34. ist את die Präposition: mit. Auch Bleek's Erklärung, zugleich die der LXX., scheint mir matt, und die Auffassung der Construction von ישוחח mit את nicht hinreichend gerechtfertigt. Ich meine, daß die Schwierigkeit sich auf's Einfachste löst, wenn man das ganze vermeintliche Versglied auflöst und die ersten beiden Worte zu der ersten, die folgenden zur zweiten Hälfte des Verses schlägt. Dann ist את wie gewöhnlich Note des Accusativs, und die Construction ist die sehr häufige unpersönliche des Passivs mit dem Accusativ aus den Genealogieen der Genesis genugsam bekannt — (ein ganz ähnliches Beispiel, wo sogar das Activ mit dem Accusativ des 2. Subjects construirt ist, ist 1 Sam. 17, 34: es kam der Löwe und der Bär, בא הארי ואת־הדוב); und das דור des Knechtes Gottes ist natürlich ganz dasselbe, wie Ps. 73, 15. das ד״ בני י״י das Geschlecht der Gottessöhne, d. i. die gerechten Israeliten. — Sonach ist 53, 8. zu übersetzen: *Hilflos und rechtlos ist er und sein Geschlecht, hinweggerafft; wer bedenkt, daß er hingerissen ist aus dem Land der Lebendigen, in Folge der Sünde meines Volks, der Strafe, die ihnen bestimmt war?*

Wenden wir uns nun zu dem Inhalt des ganzen Abschnittes, so sind die beiden Fragen, die nach der obigen Auseinandersetzung aus dem bisherigen Ideengang als Vorwurf dieser abschließenden Weissagung resultirt haben, zum Theil schon in Ps. 22, 69. behandelt. Da ist gezeigt, daß der Gerechte leiden müsse, damit durch seine Rettung der Herr sich verherrliche (wie hier 49, 3.). Aehnlich beginnt auch in unserem Abschnitt die Lösung der schwierigen Frage um das Leiden des Gerechten mit der schon 50, 8 ff. angedeuteten Tröstung, den Leiden werde Heil, Wiederherstellung, ja das größte Glück folgen (vergl. Hofmann II, 1, 159.). Dann aber wird die Lösung gegen Ps. 22. 69. ungleich vertieft. Nochmals wird die paradoxe Antithese aus dem früheren als Thema vorangestellt, die Niedrigkeit, ja die äußerst häßliche Erscheinung des Knechts einerseits, andererseits die Bewunderung der Könige und der Jubel der

Heiden, 52, 14 f.[a]) Die Hörer werden aufgemuntert, auf Gottes Hand zu merken, 53, 1., eine Aufforderung, namentlich an die blinde und taube Erscheinung des Knechtes gerichtet, vergl. 42, 22., wie ja solche Aufforderungen bei Psalmen und Propheten sehr gewöhnlich sind, um die Wichtigkeit des Folgenden zu urgiren. — Hiernach werden die tiefen Leiden des Knechtes nochmals ausführlich geschildert, nicht blos die schon erwähnten: Verachtung, jämmerliches, durch Schmerzen entstelltes Aussehen, 53, 2 f., vgl. 49, 7. 42, 22. 50, 6., ertragen mit stummer Geduld, V. 7., vgl. 42, 2. (woraus die Identität des Subjects mit dem der früheren Stücke offenbar hervorgeht, die außerdem durch die dem israelitischen Volk öfter beigelegten Prädicate שֹׁרֶשׁ, יוֹנֵק, Jes. 5, 7. [vgl. Ps. 89, 9 ff., 16. 18. 44, 2 ff., 68. 71, 30. 80, 9., und des Deuteronomiums Grundanschauung ist das Gepflanztsein Israels durch Gott], 4, 2. 60, 21. markirt[b]) und durch Vergleichung von 52, 13. 53, 10 ff. mit 49, 8. 9., 52, 15. mit 49, 8 bestätigt wird), sondern auch neue Leiden. Ohne daß Jemand sich darein legte, ohne Recht und Gerechtigkeit wird er verurtheilt und zum Tode geführt, sein ganzes Geschlecht wird nicht verschont, und Niemand nimmt sich solch' Elend zu Herzen, V. 8. Und nicht blos sein Tod ist schmählich, sondern er wird auch begraben mit Uebelthätern und durch Greuel Reichgewordener[c]) V. 9., er, der ohne Sünde ist, V. 9. 11.

Diese Leiden aber sind keine verdiente Strafe, V. 4., wie man meinen sollte, sondern „unsern Tod trägt er, unsern Schmerz", V. 4.; „unsere Sünden sind die Ursache", V. 5; „die Sünde meines Volkes und die diesem von Rechtswegen zukom-

---

a) יזה, vgl. Bleek z. St., dessen nach Schelling's Vorgang adoptirte Lesung יִזֶּה mir aber wegen der Ungewöhnlichkeit der Verbindung des singularen Verbums mit dem pluralen Subject nicht so gut scheint, als die masorethische des natürlich causativ zu fassenden Hiphil.

b) Jes. 11, 1. hat mit unserer Stelle nicht die geringste Verwandtschaft.

c) Diese von Bleek gegen Hengstenberg und andere Exegeten vertheidigte Fassung des עָשִׁיר ergiebt sich sofort aus der Antithese, wird auch durch Hi. 27, 19., vgl. V. 13., bestätigt.

mende Strafe", V. 11., trägt er in Erfüllung des höchsten Rathschlusses, den nur Wenige begreifen können, V. 4. 1. 11., des Rathschlusses Gottes, der es also gefügt hat, V. 6. 10.

So lichtet sich das Dunkel. Der ideale, d. i. sündlose, mit der höchsten Würde bekleidete Knecht leidet durch Andere und für Andere. Die Lösung des Räthsels, warum Gott sein Antlitz nicht blos von den Sündern, sondern scheinbar auch von dem Plan, den er mit Israel hatte, und den Verheißungen, die er Israel gegeben, abkehrte, nach welcher der Prophet mit seinem Volk, 40, 27., bange ausschaute, aber nicht ohne die gewisse und tröstende Zuversicht, daß er sie mit Gottes Geist noch geben werde, 40, 27., daß Gott wisse, was er thue, und Alles zum Besten hinausführen werde, 45, 9 ff.; 49, 4. — diese Lösung tritt an's Tageslicht. Das ganze Volk muß leiden, auch in seiner Bedeutung als Heilsträger, als Israel nach dem Geist, muß losgerissen werden von der Stätte, die ihm als Heilsträger zukam, von Jerusalem und dem Tempel, muß entbehren des Davididen, in dessen Herrschaft das Heil für Israel beruht, damit die Sünde der Sünder, die ja eine allgemeine war, gesühnt würde, damit das Volk mit Gott wieder verbunden (ברית־עם) und die Heiden erleuchtet werden (אור גוים). Die Idee der Stellvertretung ist es, durch die das Problem allein gelöst werden kann und gelöst wird. — Es haben sich allerdings Stimmen erhoben, die, sei es aus Abneigung gegen diese religiöse Anschauung, sei es aus übertriebener exegetischer Gewissenhaftigkeit, um nicht etwas den Religionsbegriffen des alten Testamentes fremdartiges hineinzutragen, diese Idee auch hier geleugnet haben. Aus diesem Bestreben sind die gesuchten symbolischen Erklärungen vieler Rabbiner, Martini's in der Monographie über unser Capitel, de Wette's (de m. Chr. exp. p. 45 seq.). Steudel's (es sei irgend ein Nutzen gemeint, der dem Volk aus diesem Tod erwachse), Stier's (unsere Strafe tragen = mit uns dieselbe Strafe tragen und durch unseren Uebermuth gepeinigt werden), Döderlein's, Bauer's, Gabler's, Eckermann's, Bretschneider's, Lücke's (Johannes, I, 470.), Lutz's hervorgegangen, die zum Theil schlagend von Hengstenberg und

Hävernick widerlegt sind. Die Gründe, mit denen jene Exegeten ihre Meinungen stützen wollen, sind in der That schwach. Daß ein Theologumenon der Art zu Christi Zeiten unerhört gewesen sei (de Wette, Gfrörer, Zeller, Lutz), widerlegt sich durch Vergleichung von Joh. 1, 29.; Matth. 20, 28.; 1 Cor. 5, 15.; 15, 3. Freilich ist der Gebrauch, den Matth. 8, 17. von der Hauptstelle unseres Abschnittes macht, befremdend, aber er steht mit seiner offenbar nicht exegetischen, sondern anwendenden Auslegung allein, und z. B. der ganze (1.) Petrusbrief steht auf der unserigen, die auch bei Justinus Martyr[a]) als allgemein anerkannte erscheint. Auch Philo schon hat ja die Idee einer Sühne des Menschengeschlechts durch den Menschenadel (opp. ed. Mangey I., 165. de sacrif. Abel §. 3., vgl. Dorner, Geschichte der Christologie I, 47.). Und hätten selbst Christi Zeitgenossen nichts von Stellvertretung in unserem Abschnitt gefunden, so zeugte das höchstens für ihren Mangel an Verständniß, nicht aber dafür, daß nichts davon in der Weissagung ist. Denn wie will man sonst das אָשָׁם V. 10. erklären, da doch bekanntlich einem jeden Sühnopfer — und eine Gattung des Sühnopfers ist das Schuldopfer — eine stellvertretende Kraft innewohnt, 3 Mos. 17, 11., da zudem die Prädicate מַצְדִּיקִי, יַרְשִׁיעֻנִי 50, 9. darauf vorbereiten, daß es sich um eine Sühne von Gott aus, um ein Gerechtsprechen handeln soll. Ferner werden dem Leiden, das der Knecht freiwillig übernimmt, 53, 12.[b]), Erfolge zugeschrieben, die einfachen, nicht bestimmt

a) Apol. I, 31. p. 73. A. cf. 48. p. 84. C. 54. p. 90. A. B.

b) Nicht das Volk bringt das Opfer dar, wie Hofmann meint, Schriftbeweis II, 1, 208. Denn nirgend ist das Volk Subject, sondern immer der Knecht direct oder indirect; das muß ich wegen des offenbaren Parallelismus mit V. 12. auch für den 10. Vers behaupten. Es kann diesem Parallelismus zufolge hier nur נַפְשׁוֹ Subject sein: wenn er (= seine Seele, wie oft) sein Schuldopfer gestellt haben wird. Daß dabei die geistreichen Bemerkungen, welche Hofmann an seine Erklärung der Stelle knüpft: („das Volk entledigt sich des Knechtes Gottes, wie man sich eines, so lange man es bei sich behält, das Gewissen beschwerenden und vor Gott verklagenden Dinges entledigt“ zc.) Grund und Boden verlieren, kann uns nicht kümmern. Auch nicht, daß bei strenger Festhaltung am factisch Gegebenen, der Idee der Stellvertretung, die ja

qualificirten Leiden nicht zukommen können. Durch diese Züchtigung nämlich (מוסר V. 5.; zum Unterschied von wirklichen Strafleiden, vgl. Hiob 5, 17. Delitzsch in Herzog's R.-E. VI, 113. u. z. Hebräerbrief S. 613.), meint der Prophet, werden wir, die der Sühnung bedürfen, die wir vorher wie Schaafe in der Irre gingen, geheilt und gerettet. — Und damit ist nicht blos die erste von den vorliegenden Fragen, sondern auch die zweite beantwortet: es ist nicht nur nachgewiesen, daß die Leiden keinen Gegensatz zu der prophetischen Mission des Knechtes Gottes bilden, sondern sie erhalten ihre Stellung innerhalb derselben: Worte allein haben nichts genutzt, 53, 1.; erst dieses Factum hat Erfolg, 52, 15.: das Heil Gottes ist denen gegeben, welche durch ihre Sünde von Gott geschieden waren; gerade durch Leiden ist sein Heilsträger, scheinbar verlassen, der rechte Heilsträger geworden und Gottes Pläne sind auf's Herrlichste hinausgeführt, V. 10. — Die Sünder aber, deren Sünde gesühnt wird, sind offenbar die Tauben aus 42, 23.; „mein Volk", 53, 8., das vorliegende israelitische Volk (Ewald, Umbreit, Hofmann, Schriftbeweis, gegen Hitzig und Hofmann, Weissagung und Erfüllung), das des Bundesbruches schuldig war und gerade darum eines אשׁם bedurfte, denn das אשׁם sühnte Bundesbruch (Riehm in dieser Zeitschrift 1854, 107 ff.); aber auch den Heiden wird der Zugang offen, לרבים 53, 11., auch ihre Sünde gesühnt, 53, 11. 12.: so erhält das ברית־עם und אור גוים seine schließliche vollkommenste Erklärung.

Die im Fortgang der Weissagungen immer mehr in den Mittelpunkt getretene Frage, wie die Wirklichkeit mit der Idee zu vereinen sei, wie die herrliche (V. 10 ff.) Verwirklichung der Idee in der Erscheinung herbeigeführt werden solle,

auch Hofmann wider Willen (freilich nur als drittes Moment) als vorliegend anerkennen muß (S. 209.), seine an unseren Abschnitt geknüpfte ebenso kunstvolle wie wundersame Versöhnungslehre („die fremde Sünde läßt sich der Knecht zur Leidenslast werden, damit diejenigen, deren Sünde sie ist, der Leidenslast, welche sie ihnen werden würde, nachdem sie ihn und dieß erkannt haben, ledig gehen", S. 213.) ein höchst spontanes Ansehen erhält.

die Frage um die Wesenseinheit in der Doppelseitigkeit des ע״ י״ ist somit gelöst. Der Knecht wird gerecht durch die Leiden des Knechtes; das Volk wird als sündige Masse gerecht durch die Leiden, die über dasselbe nach Seiten seiner heilsvermittelnden Sündlosigkeit ergehen. Das ist der stufenweis entwickelte Inhalt aller Stücke, die vom Knecht Gottes handeln, und da 52, 13—53, 12. die Krone und das letzte Glied dieser Stufenreihe ist, so kann es gar nicht zweifelhaft sein, wer das Subject dieser Weissagung ist. Der Knecht Gottes ist kein anderer in C. 53., als in C. 41. 42. 44. 49. 50. (Vgl. darüber außer den bereits genannten Exegeten auch die Monographieen von Schuster und Köster; Richter in Bertholdt's kritischem Journal, 1—80. 113 ff.; 225 ff.; Dorner, Geschichte der Christologie, I, 20.; Bertholdt, de ortu theol. vett. Hebrr. I, 135).: das hat sich mit gleicher Evidenz aus der äußerlichen Vergleichung der Capitel und aus der Ergründung ihres inneren Zusammenhanges ergeben. Auch an anderweitigen Argumenten mehr untergeordneter Art fehlt es nicht für dieß Endresultat unserer Untersuchung: die Leiden des Knechtes sind dieselben, die das Volk im babylonischen Exil zu tragen gehabt hat, wie theils aus der Natur des Exils zu schließen ist, theils auch durch Ez. 37, 12. 13. ausdrücklich bestätigt wird (v. Cölln, I, 328.); der Knecht soll Saamen seh'n und lange leben, 53, 10., und mit denen, die er beglückt hat durch seine Kenntniß der Pläne Gottes, 53, 1. 10. (vgl. Umbreit z. St. gegen Hengstenberg, der dem Knechte die Lehrthätigkeit mit Unrecht abspricht), eine weltlich geschilderte Glückseligkeit genießen, 53, 11. 12. Aehnliches ist im ganzen alten Testamente nur den Israeliten verheißen, sonst Niemandem. Ja noch mehr: die Urverheißung, 1 Mos. 22, 18.; 26, 4.; 28, 4., an Israel, daß durch Abraham's Saamen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen: gerade die ist hier vom Standpunkt des alttestamentlichen Sehers aus in ihrer Erfüllung nachgewiesen. Denn Abraham's Saame, 1 Mos. 22, 18. und hier 41, 8. und öfter, ist nach dem Gesichtskreis des alten Testamentes nicht Christus, sondern das Volk Israel, Ps. 105, 6., (wo Hengstenberg II, 221. nur durch Miß-

achtung des Parallelismus anders erklären kann), 69, 37. (vgl. Rückert, Meyer, de Wette zu Gal. 3, 16., Tholuck, altes Testament im neuen Testamente, S. 67 f. [a]) Und wenn Hengstenberg meint, daß das israelitische Volk deshalb nicht Subject unserer Weissagung sein könne, weil es nicht sanft und stumm gewesen sei, 42, 2. 53, 7., so liegt die Widerlegung dieses Einwandes auf der Hand. Denn mag man Zeitalter und Autorschaft dieser Reden bestimmen, wie man will, soviel ist klar, daß sie nicht mit dem Israel zu Jesaja's Zeiten, sondern mit dem (gegenwärtigen oder zukünftigen) Israel zur Zeit des Exils zu thun haben: und daß, die da zu Israel sich hielten, nicht tobsüchtige Schreier gewesen sein mögen, wird wohl Hengstenberg selbst auch ohne Hinweis auf den 137. Psalm zugeben.

3.

Man könnte dieser Auffassung des Knechtes Gottes und speciell des Subjects von Jes. 52, 13—53, 12. den Vorwurf des Abstrusen machen. In der That vindicirt sie den Propheten eine Art, religiöse Anschauungen und Ahnungen dialectisch oder vielmehr theosophisch zu behandeln, wie sie sonst im alten Testament nicht gewöhnlich (wenn auch durchaus nicht ohne Analogieen) ist. Die Unterscheidung zweier Seiten eines begrifflichen Concretums, die ideale Fassung eines collectiv Erscheinenden als Einheit ist etwas durchaus nicht so Einfaches und so mit den Händen Greifbares, wie z. B. die Beziehung der einzelnen Stücke, wenn man sie aus dem Zusammenhang herausreißt und sofort nach äußerlichem Ansehen zu direct messianischen Orakeln stempelt. Darum haben denn auch den obigen Vorwurf namentlich die Exegeten, die sich auf die letztere Seite neigen, erhoben, wenn auch nicht mit denselben Worten; und genau betrachtet reducirt sich hierauf auch der Einwurf, daß niemals vom Knechte Gottes ein plurales Prädicat ausgesagt

---

a) Obgleich zugegeben werden muß, daß die Berufung Pauli, Gal. 3, 16., nicht allein, wie Viele geglaubt haben, nicht gleich den Galatern selbst unverständig (Tholuck), sondern daß sie durch den rabbinischen Sprachgebrauch vollkommen gerechtfertigt ist. Vgl. Geiger in der deutsch-morgenländischen Zeitschrift, 1858, S. 107 f.

sei, was doch geschehen sein müßte, wenn er ein ganzes Volk wäre. Haben wir diesen Einwurf schon nach seiner Aeußerlichkeit als unbegründet erkannt, so ist er auch seinem Inhalte nach unwahr. Es ist gar nicht abstrus, ein ganzes Volk als Einheit aufzufassen und demgemäß sprachlich auch singulariter zu behandeln. Wie oft wird von der „Wittwe“ Jerusalem in dem Abschnitte C. 40—66. geredet! so daß sich auch Hengstenberg zu 40, 5. veranlaßt sieht, hier von Zion als „einer idealen Person“ zu reden. Ganz persönlich ist auch die Fassung Babels C. 47., ähnlich wie C. 13. 14. Und das sind Dinge, die in der Anschauung aller Völker und Sprachen so tief und gemeinschaftlich begründet sind, daß ohne alle Erklärung nur darauf hingewiesen werden darf. — Es ist ferner auch gar nicht abstrus, einem Volke seiner Einheit in der Idee nach ideale Prädicate beizulegen, die auf den ersten Anblick sich mit der durch die Sünde zerklüfteten Erscheinung schlecht reimen. So finden wir gerade zu unserm Abschnitte Jes. 52, 13 ff. ein auffallendes Analogon bei Fichte in der dritten Rede an die deutsche Nation, wo er von der Sühne der Sünden der Deutschen durch das Leiden Deutschlands, des Volkes, redet; ein Analogon natürlich nur insoweit, als überhaupt von Analogieen zwischen Profanrednern und heiliger Schrift die Rede sein kann. Kann Solches schon menschlicher Tiefsinn bei einer Volksindividualität thun, die äußerlich zur Zeit kaum noch die Spur der Einheit und Zusammengehörigkeit an sich hatte, wie vielmehr wird es dem göttlichen Tiefsinne zugeschrieben werden können bei einem Volke, dem durch seinen Heilsberuf von Zeit seiner Entstehung her der individuellste Charakter aufgeprägt war!

Doch kann die Apologie unserer Auslegung mit der Ablehnung des Vorwurfs der Abstrusität noch nicht zu Ende sein. Auch der Einwurf liegt nahe: Wie ist es erlaubt, aus einem großen Ganzen, wie die Weissagungen Jes. 40—66. sind, einige Stücke, in denen — vielleicht zufällig — dieselbe Bezeichnung wiederkehrt, herauszulösen und gerade ihnen mit Umgehung des Dazwischenliegenden einen nothwendigen inneren Zusammenhang vindiciren, aus ihnen eine einzige zu Grunde liegende Idee ent-

wickeln zu wollen? Auch dieser Einwurf ist gemacht worden, wenn auch begreiflicherweise nicht von den direct messianischen Auslegern, die er ja in noch weit größerem Maaße als uns trifft, und die nothgedrungen sich bei des Chrysostomus Ausspruch beruhigen müssen: *τοῦτο προφητείας εἶδος, μεταξὺ διακόπτειν καὶ ἱστορίαν ἐμβάλλειν καὶ μετὰ πάντα διεξελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὰ πρότερα.* Unsere Auffassung nöthigt uns nicht zu dieser ultima ratio unsere Zuflucht zu nehmen. Schon die obige Betrachtung hat oft auf die exegetischen Bezüge reflectiren müssen, die in den dazwischenliegenden Reden oft auf die Abschnitte genommen werden, die vom Knechte Gottes handeln. Freilich auch das genügt noch nicht. Die wunderbare — nicht blos durch die bekannten Refrains bezeichnete — Symmetrie, die in diesen Reden herrscht; kunstvolle Uebergänge, wie der von der Feier des allmächtigen Jehovah zu der speciellen Bethätigung seiner Allmacht in der Sendung des Cyrus, 44, 24 ff. (3 + 2 + 1 Vers mit ganz symmetrischem Ausbau der Gedanken; V. 26. ist offenbar zu halbiren); feine Vorbereitungen und Hinweise auf später kommende Aufschlüsse — das Alles läßt uns ahnen, daß wir hier nicht eine blos ekstatische Zusammenreihung von abgerissenen Orakeln haben, sondern daß die Göttlichkeit des Inhalts sich auch in der Göttlichkeit der Form zum Ausdruck gebracht habe. Und wenn wir deshalb auch nicht einen ängstlichen Ausbau nach abc erwarten dürfen, weil dergleichen das mächtige Wogen des prophetischen Redeflusses nicht zuläßt, so müssen wir doch wenigstens einen planmäßigen Fortschritt der leitenden Gedanken voraussetzen und aufzusuchen uns bemühen.

Und dazu giebt uns schon das erste Wort der Reihe die beste Anleitung. Die Rede will eine Trostrede sein: sie beginnt mit נַחֲמוּ; und zwar eine Trostrede an das israelitische Volk. Ihr Thema ist erstlich die Gewißheit, daß Gott und sein Wort ewig ist, 40, 6—8., und daß er auch die Macht hat, sein Wort auszuführen, d. i. zu helfen, da mit ihm Niemand verglichen werden kann, V. 9 ff.; und zwar Beides nicht als Thema einer beliebigen Auseinandersetzung, sondern eben als Thema einer freudigen Trostbotschaft, V. 9. u. ö.

Ihr Thema ist zum Zweiten die Gewißheit, daß diese Wahrhaftigkeit und Macht Gottes auch jetzt im Elend auf Seiten Israels stehen und Israel deshalb nicht zagen soll, V. 27 ff.: auch dieß offenbar ein Trost.

Es wird demgemäß in der weiteren Ausführung ein Doppeltes zu erwarten sein: die Bethätigung der Allmacht und Wahrhaftigkeit Gottes durch Rettung seines Volkes; die Bethätigung seiner Weisheit durch Aufdeckung des Plans, nach dem er es jetzt leiden läßt. Oder mit anderen Worten: seine äußerliche und seine innerliche Bethätigung an Israel, Israels wirkliche äußere und Israels ideale Rettung. Und das ist auch der Plan des Ganzen. Die äußere Rettung Israels ist in dem durch den Refrain abgegrenzten ersten Abschnitte, C. 40—48., die ideale C. 49—66. dargestellt. Doch zerfällt dieß zweite Stück wieder in eine Doppelreihe, da auch am Schluß von C. 56. sich der Refrain findet. Und in der That hat die ideale Rettung eine doppelte Seite; sie ist rechtfertigend für Israel, C. 49—56., doppelt verdammend für die, die sich nicht rechtfertigen und überzeugen lassen, 57—66., wo sich in dieß Endgericht [a]) die Idee vom heiligen Endreich passend einfügt. Und die Rechtfertigung von Israel ist wiederum theils eine Ehrenrettung (δικαίωσις), nämlich die Erklärung des Plans in den Leiden, die der Heilsträger Israel zu tragen hat, 49—53.; theils eine heiligende Rechtfertigung durch den neuen Bund und die neue Heilsherrlichkeit, 54—56. — Das scheint mir die Architektonik des Ganzen, und was bisher von Einzelnen hie und da an Merkmalen der Sinntheilung beigebracht worden ist [b]), fügt sich, so weit es richtig bemerkt ist, vortrefflich in diese Uebersicht.

Soviel aber ist klar, daß nicht irgend etwas Fremdes, etwa rein Dogmatisches oder Chronologisches Centralbegriff des einen oder anderen Abschnittes sein kann, sondern überall ist es das Volk Israel und der Trost, der ihm werden soll, worum sich

---

a) Dieses ist so sehr Hauptmoment in der Weissagung, daß es auch den Inhalt des Refrains bildet.

b) Vergleiche dergleichen namentlich bei Hengstenberg (2. Ausg.), II. S. 192. 193.

Alles dreht. Und daher muß ich mich auch gegen alle Auffassungen verwahren, die, wie Knobel's, ein rein chronologisches Schema zu Grunde legen, oder, wie Hengstenberg's, jeder Reihe ein anders gewendetes Subject — Kores, den persönlichen Messias, die Herrlichkeit des Messiasreichs — substituiren, oder wie Hofmann, meinen, im ersten Theil sei von Jehovah und den Götzen u. s. w. die Rede. Es ist überall von Israel, nur von Israel die Rede. Und giebt schon dieß ein günstiges Vorurtheil für unsere Auffassung des עבד als Israels, so mehren sich die Gründe dafür noch bei speciellerer Betrachtung der Structur.

Im ersten Abschnitt nämlich ist die Rede von der äußerlichen Erlösung Israels. Der Stoff bringt es hier mit sich, daß die Ordnung chronologisch ist: und so schlingt sich denn auch die prophetische Rede um die Verzagtheit Israels im Elende, 40, 27., und die Aussicht auf Cyrus, 40, 27 — 44, 28., um die Ankunft des Heils, C. 45., den Fall Babels, CC. 46. 47., den Auszug der Israeliten, 48, 20 f.; so zwar, daß die beiden Epochen, Kores' Ankunft und Babels Fall, ehe ihr Eintritt gefeiert wird, in ihrer Bedeutung für Israel nachgewiesen werden, 41, 1., 21.; 43, 16.; 44, 28.; 46, 1. Das ist das Aeußerliche. In diesen historischen Rahmen ist der doppelte Hauptinhalt der Rede eingefaßt: der Trost Israels: fürchte dich nicht, in dem sein Anspruch auf Rettung nachgewiesen wird, da es Gottes Knecht ist, 41 — 42, 3., schließend mit dem dithyrambischen Refrain, 42, 10 ff., und der Trost Israels, wie es zwar der Rettung unwürdig sei, aber Gott um seinetwillen das nicht ansehen wolle, 42, 14 — 44, 23., wiederum schließend mit dem Dithyrambus, 44, 23.; beide Abschnitte von ziemlich gleicher Verszahl (73—68.) und durchzogen mit reichlichen Ausführungen von der alleinigen Macht und Wahrheit Gottes gegenüber den Heidengöttern (warum, s. ob.) gewöhnlich in Form dramatischer Herausforderung zum Streit: 41, 1. 21.; 43, 9.; 44, 6., wobei Gottes Volk den Zeugen abgeben soll, 43, 9.; 44, 8. Daran schließt sich der Uebergang 44, 24—28., der auf geistvolle Weise in immer mehr sich verdichtender Darstellung von der allgemeinen

Bethätigung der Allmacht Gottes hinüberleitet zu dem bevorstehenden Act dieser Bethätigung: Kores' Ankunft. Auch diese geschieht wegen Israels und durch Gottes Hand, 45, 1 ff., und Israel ist auch in C. 45—48. in ähnlicher Weise, wie oben, bei weitem das Meiste gewidmet: 45, 8—25.; 46, 3—12.; 48, 1—20.; wiederum unter zahlreicher Anrufung der Heidengötter, sich und ihre Schützlinge zu rechtfertigen vor Jehovah im Zeugenproceß, 45, 20.; 46, 8.; 48, 17. Noch häufiger aber als im ersten Abschnitt, C. 41—44., treten hier die Vorbereitungen auf den Inhalt der folgenden Capitelreihe hervor. Wie der C. 57—66. durchgeführte Gegensatz des Schicksals der Gottlosen zum Schicksal des gerechten Israel schon 41, 28 ff., 42, 17., 48, 1 ff. vorgebildet ist und in Bezug hierauf der Name Gottes קדוש יש׳ im ganzen alten Testament so häufig nicht gebraucht ist, wie in unsern Capiteln, so tritt mit Energie ein auch die Hindeutung auf jene Seite des Trostes, mit der sich C. 49 u. d. ff. beschäftigen wird. Schon 40, 27. war das Volk aufgefordert worden, sich nicht zu beklagen, daß sein Weg vor Jehovah verborgen und sein Recht von Jehovah übersehen scheine. Freilich Gott ist ein verborgener Gott, 45, 15., aber mit dem Herrn soll Niemand rechten, 45, 9 ff.: Israels ist doch das Heil, denn Gottes Wort ist ewig (40, 6 ff.). So bereitet der Prophet seine Hörer darauf vor, daß er ihnen noch enthüllen will, wie sich Gottes Wort und Israels Elend ausgleichen, wie sich Israels Elend verhalte zu seinem heilstragendeu Beruf.

Und so erhalten wir aus der Gesammtbetrachtung von 40—48. dasselbe Resultat für das Verständniß von C. 49—53., welches aus der Betrachtung der einzelnen vom Knechte Gottes handelnden Abschnitte resultirte, und können, da der Zusammenhang von C. 49—53. theils oben speciell dargelegt ist, theils aus der Vergleichung mit C. 40—48. sich ergiebt, von der Fortsetzung der begonnenen Inhaltsdigestion über C. 49—66. Abstand nehmen. Denn unser Zweck, nachzuweisen, daß unsere Auffassung vom Knechte Gottes in den Zusammenhang der Weissagungen Jes. 40—66. ohne allen Zwang hineinpaßt und nach der zunächstliegenden Exegese von diesem Zusammenhang erfordert wird, ist erreicht.

Zu dieser Nachweisung muß aber noch die andere hinzutreten, daß die Auffassung nicht blos in diesen Zusammenhang paßt, sondern auch der ganzen religiösen Anschauung des alten Testaments nicht fremdartig ist. Es ist ja von vornherein bei dem Tiefsinn dieses Theologumenons und bei der durchgängigen Beziehung der Weissagung auf Israel anzunehmen, daß sie zu den übrigen prophetischen Weissagungen sich nicht wie ein heterogenes Einsatzstück, sondern wie die Krone und Vollendung verhalten wird; und wenn sich dieß nicht erweisen ließe, müßten wir glauben, in falsche Tiefen gerathen zu sein.

Aber in der That verhält es sich so. Die persönliche und ideale Auffassung Israels als בן יי״, ישורון, צמח ꝛc. ist als gemeinsame Auffassung des ganzen alten Testaments wiederholt von uns urgirt worden; ebenso ist nachgewiesen worden, daß die kennzeichnenden Prädicate, mit denen der Knecht beim ersten Auftreten belegt wird, dem israelitischen Volk nach dieser Idealgestalt zukommen und öfter beigelegt werden. Aber die Prophetie kommt unserer Fassung nach näher: auch Jeremias 30, 10. 46, 28.; auch Ezechiel 37, 25. gebrauchen für Israel die Bezeichnung עבד יי״, und Jeremias a. d. a. OO. hat sogar wörtlich die dem Unsrigen geläufige Formel: אל־תירא עבדי יעקב. Freilich ist damit noch nichts Analoges und Begründendes für die eigenthümliche Gestaltung beigebracht, die der Knechtsbegriff bei unserem Propheten erhält; weder Jeremias noch Ezechiel denken daran, eine solche Durchführung des Begriffs, sei es vorauszusetzen, sei es zu geben, wie wir sie kennen gelernt haben. Aber trotzdem ist es nicht nothwendig, zu meinen, daß bei dieser eigenthümlichen Durchführung die göttliche Erleuchtung, der allerdings das Beste dabei zugeschrieben werden muß, auf eine tabula rasa gebaut habe. Sie hat, wie immer, auch hier an Gegebenes angeknüpft.

Es ist ja nämlich der Widerspruch zwischen Idee und Erscheinung des israelitischen Volkes nicht etwa von unserem Propheten erst aufgedeckt worden, sondern, wie er in der Natur der Sache lag, mußte er auch bald erkannt werden. Das Centrum, worum sich die Idee der wahren Gestalt Israels als eines

Volkes Gottes dreht, ist der Bund mit Gott; daran sind die Verheißungen geknüpft. Der Mittelpunkt des Bundes ist das Gesetz; Gesetzesübertretung ist Bundesbruch; ist die Gesetzesübertretung allgemein, so ist der Bundesbruch allgemein und das Volk ist von seiner Idee abgewichen, ist nicht mehr עם יי, nicht mehr בן יי, sondern eine Volksmasse, so gut und so schlecht als die Anderen. Das erkannte schon Hosea, wenn er dem abgewichenen Volke das Prädicat eines Volkes Gottes entzogen wissen will und erst das wiederhergestellte wieder als „Volk Gottes“ gelten läßt, CC. 1. 2. Und auf diesem Widerspruche gerade erbaut sich die sittliche Aufgabe der ganzen Prophetie innerhalb ihrer alttestamentlichen Stellung. Das שׁובב ist der Brennpunkt ihrer ganzen Wirksamkeit. Und nicht minder liegt auch hier der Kern ihrer Bedeutung für die Geschichte der Religion Gottes, für das Christenthum. Im Vertrauen auf die Sicherheit von Gottes Verheißungen mußten sie die „Wiederkehr“ von der Zukunft erhoffen. Ob ihnen dabei der Bund selbst und seine Wiederherstellung — worauf es hauptsächlich ankam — oder das Werkzeug, dessen sich Jehovah zur Wiederherstellung des Bundes bedienen sollte, der משׁיח, in den Vordergrund trat, ist nicht wesentlich und bei den Verschiedenen verschieden. Nur soviel ist gewiß, daß die klarsten, ausgeführtesten und tiefsten Verkündigungen den Bund selbst in den Vordergrund stellen: so (außer der unsrigen) Jer. 30—33., Jes. 32, 1 ff. und der ganze Ezechiel, und daß über die Person des göttlichen Werkzeugs, des Messias, keineswegs Uebereinstimmung herrscht, da er für die meisten ein Davidide, für den Verfasser von Jes. 40—66. Cyrus ist, 45, 1. — Die Wiederherstellung aber ist ihrem Wesen nach nicht ein blos Aeußerliches; sie muß innerlich sein, da sie eine geistige ist: sie muß im Wesen darin bestehen, daß der Bund „in die Herzen geschrieben wird“. Es entsteht die Frage, wie dieß bei der gegenwärtigen Sünde des Volkes geschehen soll?

Diese Frage findet sich bei den ersten Propheten so gelöst, daß sie eine Läuterung des Volkes durch ein Strafgericht verkünden, aus der sich Gott einen heiligen Rest retten werde.

Das ist das Theologumenon von der Scheerith, Am. 5, 3. 15.; 9, 8.; Mich. 5, 6 f.; Zeph. 3, 12 ff. 2, 7 ff.; Jer. 3, 14.; 4, 27.; 5, 10. 18.; 23, 3.; vgl. Jes. 46, 3.; 49, 5., das auch in dem symbolischen Namen שְׁאָר יָשׁוּב, Jes. 7, 3., seine Ausprägung findet und namentlich in den anerkannt authentischen Stücken des Jesajas wiederholt ausgeführt wird, 1, 9.; 4, 2. 3.; 6, 13.; 13, 17 f.; 17, 31 f.; 32, 5. Dieser heilige Rest, Jes. 6, 13., 4, 2. 3., Mich. 5, 6., soll nach Entfernung der Schlacken und Vergessen alles vergangenen Unheils, Mich., 5, 9 ff., vgl. Sach. 13, 9. Mal. 3, 3. in integrum restituirt werden, Jes. 1, 25 ff.; 8, 25.; Zeph. 3, 11. — Das Strafgericht kam, das Volk ward decimirt, wie es die Propheten geweissagt hatten, aber die Verheißung brach sich wiederum an der in die Augen fallenden Herzenshärtigkeit der Ueberbleibenden. Wo war da die Frucht des Strafgerichts? Und wie soll nun die Wiederherstellung vor sich gehen? Das sind die beiden Fragen, die unser Prophet zur Lösung überkam: die Betrachtung mußte sich vertiefen: und da fand sich eine Antwort auf beide Fragen zugleich. Das Strafgericht, das über das ganze Volk sich erstreckt, ist trotz des Gegenscheins doch Vermittler der Wiederherstellung: indem der Israel, von Gott gewürdigt, sein Heil auf der ganzen Erde auszubreiten, das durch die Sünde der Einzelnen veranlaßte Strafgericht ganz und willig trägt, leidet und büßt er für die Einzelnen und für die ganze Welt: das Heil kommt nicht blos trotz des Leidens, sondern durch das Leiden: das verkündet der Prophet der Scheerith 46, 3.; 49, 5. So findet in der Weissagung unseres Propheten alle Weissagung ihren Abschluß und eine höhere Erkenntniß war nicht mehr möglich, außer bei denen, die die vollkommene und Enderfüllung in Christo sehen sollten.

Diese Deduction setzt die Abfassung von Jes. 40—66. wenigstens nach der Zeit des Jeremia voraus, eine Frage, die uns bei der Erklärung selbst nicht kümmern durfte und überhaupt das Gebiet unserer gegenwärtigen Aufgabe überschreitet: denn der Sinn der Reden muß offenbar derselbe bleiben, ob sie nun der alte Jesajah oder ein Anderer geschrieben hat. Das ist

aber klar und schon hier zu erwähnen, daß das Verständniß von Jes. 40—66. und in specie das Verständniß des Verhältnisses von Jes. 40—53. zu Jeremiah und Ezechiel ohne diese Voraussetzung unmöglich ist, und daß dieß der vorzüglichste Grund zu sein scheint, die ganze Capitelreihe dem Jesajas abzusprechen. Denn das ist wohl begreiflich, daß der Verf. von Jes. 40—66. den allgemein gehaltenen Begriff des עבד beim Jeremias sich aneignete und zu dem in seiner Art einzigen Theologumenon ausbildete; das ist sogar auf der Hand liegend. Denn hätte, wie Hengstenberg meint (II, 221.) erst Jes. 40—66. diese Bezeichnung Israels eingebürgert, so müßte sie sich in den angeblich späteren Schriften doch in eben der Gestalt und Bedeutung vorfinden, die sie in diesen Capiteln hat, oder doch wenigstens nicht in einer unvollkommneren. Das ist unmöglich, daß dieß so ausgebildete Theologumenon, wenn es von dem bekannten Jesajah herrührte, von Jeremiah und Ezechiel so ganz sollte übersehen worden sein, daß ihnen der עבד wiederum allgemeine Volksbezeichnung ward und nicht Träger des bereits bestimmten Begriffes blieb. Und ebenso kann nicht begriffen werden, wie nach dieser Lösung des Problems Jeremiah wiederum auf die von den alten Propheten gefeierte שארית zurückkommen konnte. Und wenn oft das hier vom עבד Ausgesagte sich im Jeremias, und zwar mit specieller Beziehung auf diesen Propheten, wiederfindet (Hofmann, Schriftb. II, 1, 197.) sollen wir etwa annehmen, Jeremias habe es gewagt, Weissagungen und Schilderungen dieses solchen עבד auf sich zu beziehen? Das wäre mehr als kühn, während sich das Umgekehrte leicht begreift.

II, 1.

Es erübrigt noch, daß wir unsere Auffassung des Knechtes Gottes nicht blos als haltbar, sondern auch als die einzig haltbare nachweisen, indem wir die von anderen Erklärern dagegen aufgeführten Positionen widerlegen, so weit sie nicht schon im Detail der Exegese widerlegt sind.

Es sind unter den entgegenstehenden Auffassungen namentlich dreierlei zu berücksichtigen: die, welche die Weissagung auf einzelne historische Persönlichkeiten vor Christo beziehen; die, welche

sie auf ein anderes Collectiv als das Volk Israel beziehen, und die direct messianische Auffassung.

Die erste Klasse von Erklärungen, denen der Knecht Gottes ein gewisses historisches Individuum (außer Christus) ist — Abarbanel: Josiah, Saadja, Seidel, Grotius: Jeremiah; R. Gaon, Vogel, Koppe, Augusti, Bauer: Cyrus u. s. w. — sind theils so absurd, daß eine Widerlegung nicht lohnt, theils von Gesenius, Hengstenberg und Anderen hinreichend widerlegt. Keines von den genannten Subjecten vereinigt in sich alle die Prädicate, die dem Knechte Gottes beigelegt werden.

Wir wenden uns daher sofort zu den Erklärungen, denen die collective Seite des Knechtsbegriffes eingeleuchtet hat, die aber dem Begriff ein anderes Collectiv als das Volk Israel untergeschoben haben. Unter diesen ist namentlich zu berücksichtigen die Hypothese, daß der Knecht Gottes der Prophetenstand sei, die, von Rosenmüller aufgestellt, von de Wette, Gesenius u. A. adoptirt wurde und eine selbstständige Darstellung durch Schenkel (Stud. u. Kr. 1836, S. 982 ff.) gefunden hat. Wenn Schenkel, um diese Hypothese annehmbar zu machen, gegen die unsrige einwendet, daß das Volk Israel ein groß Land gehabt und nicht solch Unglück erlitten habe, wie in unserm Capitel geschildert ist, daß dagegen die Propheten es in der That erlitten hätten (so auch Hofmann, Schr. II, 1. 197.); daß ferner der Prophet keinen Grund gehabt habe, es durch solche überschwengliche Schilderungen der ihm beschiedenen Herrlichkeit, seiner Würde und Vorzüge stolz zu machen: so ist auch dagegen zu bemerken, was schon oben gesagt ist, daß das Land der Exulanten — von denen jedenfalls die Rede ist — nicht nur nicht groß, sondern gar keines war. Und hat der Prophetenstand so große Leiden erlitten, wie Schenkel meint, so hat er sie nicht ohne, sondern mit Israel erlitten. Was aber das Wecken des Stolzes im Volk anlangt: wer war denn im israelitischen Volk, der die jenem idealen Knechte Gottes beigelegten Prädicate auf seine empirische Persönlichkeit beziehen konnte? Wer in der Erscheinung entsprach dem hier gegebenen Bild vom wahren Israel,

das noch dazu nicht allein steht, sondern dem Ps. 44, 23. gegebenen völlig entspricht a)? Niemand hat ihm entsprochen, Niemand wird ihm völlig entsprechen, als der, in dem die Weissagung ihre schlüßliche Erfüllung fand, Christus. Und hätte Einer, der so groß war, daß alle die hier gehäuften idealen Prädicate auf ihn paßten, überhaupt stolz werden können? — Hätten die Propheten dieß Motiv überhaupt gekannt und die bedenkliche Folge gescheut, so hätten sie nur Strafe und Unheil verkünden dürfen. Aber ihr Beruf, und namentlich der des unsern (40, 1.), war auch der, zu trösten. — Und endlich, ist die Weissagung darnach, Stolz zu erregen, so mußte sie offenbar den Stolz des „Prophetenstandes" ebenso sehr erregen, als den des Volkes. Und der Hochmuth der Propheten ist doch nicht etwa verzeihlicher oder natürlicher, als der des ganzen Volkes? Ebenso wenig Gewicht hat der andere Einwand, daß das jüdische Volk nur verdiente Strafe erlitten habe, und deshalb sein Leiden keine stellvertretende Bedeutung haben könne (S. 999.). Ist auch die Prämisse in gewissem Sinne wahr, 2 Kön. 7, 13 ff.; 21, 16.; Neh. 9, 26.; 2 Chron. 36, 15 f., und von unserm Propheten in diesem Sinne auch anerkannt, 42, 18 ff., so steht doch ebenso fest, daß die Leiden Israels relativ ärger waren, als die Leiden anderer Völker, die größere Schuld trugen, und namentlich in Beziehung auf die ausnahmsweise Stellung, die Israel um der Treue seiner Väter willen zu Gott hatte, so daß Gottes Mitleid gegen Israel ausdrücklich Gerechtigkeit genannt werden konnte, Jes. 30, 18., vgl. 50, 8. Und waren auch die Israeliten verschuldet: der wahre Israel, den Gott zu Ausführung seines Heilsplans auf die Welt sandte, das Werkzeug Gottes, war rein und schuldlos; er hatte mit der Sünde der Welt nichts zu schaffen. Und sind Wunden und Tod, Begräbniß im fremden Land und unter Uebelthätern, die dem Knechte Gottes zudictirten Leiden, die Leiden des Prophetenstandes: wie kommt

---

a) Köster, in der Monographie, Hengstenberg z. St. — Hupfeld, Psalmen, II, 349., leugnet die Verwandtschaft, ohne Grund. Daß die Prädicate hochgegriffen und ideal sind, nimmt auch er S. 350. an, um den Psalm der Selbstüberhebung zu beschuldigen.

es, daß Jes. 30, 26., Hos. 13, 14. sie als zukünftige Leiden des Volkes verkünden, daß Ez. 37. sie ausdrücklich als Leiden des Volkes nennt?

Ebenso verhält es sich auch mit dem Positiven dieser Hypothese. Zunächst kann man nicht eigentlich von einem „Prophetenstand" in Israel sprechen. Denn die Zusammenfassung aller Propheten unter die Bezeichnung eines Standes widerstrebt der alttestamentlichen Geschichte, die uns nur von einzelnen Propheten berichtet. Die Ineinssetzung aber und Personification — denn eine Personification ist offenbar dem Knechtsbegriff zu Grunde liegend — einer Anzahl von Individuen, die keine Einheit bilden, ist etwas der Sprachanalogie Widerstrebendes, und in der That kommt auch die Personification des „Prophetenstandes" sonst nicht im alten Testament vor. Auch liegt in der Consequenz dieser Ansicht, daß die Leiden des Prophetenstandes vor dem Exil erfolgt sein müssen, zu einer Zeit, wo Israel noch in Glück und Ehren war. Richtet sich nun die Trostrede C. 40—66. an die Israeliten im Exil, wie reimt es sich, daß das Leiden der Propheten vor dem Exil sühnend gewesen sein soll für die zur Zeit des Exils herrschenden Sünden und daß nach dieser Sühnung doch noch das Strafgericht nothwendig ward? Und damit hängt das entscheidende, von Schenkel eingeräumte Moment zusammen, daß diese Auffassung die Zusammenhangslosigkeit der vom Knechte Gottes handelnden Stücke mit dem übrigen Inhalt von C. 40—66. voraussetzt, so daß wir zu ihrer Widerlegung nicht genöthigt sind, auch auf das Bedenken Hitzig's einzugehen, der mit Recht bemerkt: „Die Unschicklichkeit springt in die Augen, welche darin läge, daß die bisherige traurige Lage und die künftige Herrlichkeit des Volkes auf die Propheten eingeschränkt würde, wie wenn diese als ächte *κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* das Volk allein ausmachten." —

Dasselbe wie gegen diese Hypothese ist auch gegen die neueste Auffrischung derselben von Hofmann einzuwenden. Denn wenn auch Hofmann, durch Hävernick's begründeten Einspruch veranlaßt, statt des Prophetenstandes das „Prophetenthum" (Schriftbeweis), „den Propheten schlechthin" (Weissag. u. Erfüll.) gesetzt wissen

will, so ist damit in der Sache nichts geändert; denn die Personification des „Prophetenthums" oder „Prophetenberufs" ist dem alten Testament ebenso fremd, wie die des Prophetenstandes. Die typischen Schilderungen des Prophetenlooses aus dem Jeremiah, die Hofmann herbeizieht, sind durchaus individueller Natur, und die allgemeine Wahrheit, die sie haben, ist durchaus nicht die bei den Leiden des Knechts Gottes zur Anschauung gebrachte: namentlich ist ihnen das Moment der Stellvertretung durchaus fremd. Daher hat denn auch Hofmann diesen Standpunkt nicht in seiner Einseitigkeit durchzuführen gewagt, sondern, wie auch Umbreit, nebenher auch der Weissagung den Schein directer Messianität zu wahren gesucht, hat endlich — wie ebenfalls Umbreit — auch aus der von uns vertheidigten Auffassung entlehnt, was ihm genehm schien (das Subject der Weissagung ist „das Volk Israel in seinem prophetischen Beruf"), so daß wir an mehreren Punkten uns ganz mit ihm einverstanden erklären können, obgleich freilich dieser Eklecticismus zum Product mehr einen Cento, als die über den Extremen stehende Wahrheit zu haben scheint.

Entschieden noch verwerflicher als die Erklärung vom Prophetenstand ist die (auch nur einmal aufgetretene) vom Priesterstande (verfochten von dem Verfasser der ausführlichen Erklärung sämmtlicher Weissagungen des alten Testaments, 1801). Denn paßt auf den Prophetenstand offenbar Vieles von dem, was dem Knechte Gottes zugeschrieben wird, so paßt auf den Priesterstand gar nichts.

Uebergehen wir die Auffassungen, welche wie wir bei dem עבד an das israelitische Volk, aber theils nur an das empirische Israel, theils an einen gerechten Theil desselben, theils nur an das Ideal (Vatke) oder gar nur an einen bloßen abstracten Begriff (Beck) Israels denken — sie haben in der Darstellung selbst ihren Platz, ihre Würdigung und resp. Berichtigung gefunden —, so bleibt nur noch eine kritische Beleuchtung

2.

der direct messianischen Betrachtungsweise übrig.

Unter direct messianischer Auffassung verstehe ich nicht die-

jenige, welche in diesen Capiteln Verkündigungen findet, die sich in Christo verwirklicht haben — denn solche muß jede, nicht bloß christliche, sondern jede historische und wissenschaftliche Auffassung finden —, sondern diejenige, welche meint, der Prophet habe, losgerissen von seiner Zeit, seinen Umgebungen, seinem Volk, als passives Werkzeug der göttlichen Inspiration nichts verkündet und nichts zu verkünden die Absicht gehabt, als die Geschichte des davidischen Messias, Jesu Christi.

Auch diese Auffassung hat zahlreiche Vertreter, von den alten Kirchenlehrern Justinus M., Iren., Hier., Aug., Theodoret, Cyr. bis auf Luther und von dem bis auf Geier, J. D. Michaelis, Lowth, v. d. Palm, Rieger, Koppe, Dathe, Cube, Hensler, Hausi, Hezel, Kocher, Roos, Krüger, Beupel, Werner, Lindemann, bis auf Jahn, Steudel, Sack, Reinke, Stier, Schmieder und bis auf Hengstenberg, der diese Ansicht unter den Neuern in der ersten Auflage seiner Christologie mit größter Schärfe aufgestellt und verfochten, und der den meisten Anspruch hat, als wissenschaftlicher Repräsentant derselben angesehen zu werden.

Mit speciellen Argumenten ist gegen diese Auffassung nicht viel anzufangen, da sie sich, wenn es ihr unmöglich wird, dieselben zu widerlegen [a]), sofort hinter das Bollwerk ihrer allgemeinen Begründung und ihres exegetischen Standpunktes, der, wie sie behauptet, durch ihren Glauben und das neue Testament normirt ist, zurückzieht. Doch können, ehe auch wir zum Allgemeinen übergehen, die bedeutendsten äußerlichen Gegenargumente der Vollständigkeit halber nicht übergangen werden, soweit sie nicht schon in der oben ausgeführten Exegese ihre Erledigung gefunden haben.

Für's Erste ist das Gewißheit, daß in dem ganzen Abschnitt, der für die Entwickelung des Knechtsbegriffs zu betrachten war, weder der solenne Titel des erwarteten Messias im alten Testament: בן דוד, noch auch sein solenner Name משיח dem Knecht

a) Die widerlegbaren — die Mehrzahl der von Gesenius beigebrachten — hat Hengstenberg in der ersten Auflage der Christologie I, 2, 364. zum Theil ganz gut und treffend widerlegt.

Gottes beigelegt wird. (Hofmann, Schr.-B. II, 1, 162. Delitzsch, Schlußbemerkungen zu Drechsler's Jes.-Comm. S. 378. Oehler in Herzog's Real-Enc. IX, 421.) Ausdrücklich wird bemerkt, daß Jehovah Israels König ist, 41, 21.; 43, 15., und auch in der Zeit des Glücks sein wird, 43, 5., während überall, wo sonst der Messias direct geweissagt ist, er als der Herrscher Israels gefeiert wird, und während es gerade hier Noth that, bei der sonstigen Dunkelheit der Weissagung die Identität ihres Subjects mit dem Davididen ausdrücklich zu bestätigen. Ja noch mehr, all den weltlichen Schimmer, der sich um diesen zukünftigen Herrscher nach den Hoffnungen Israels ausbreitete, sammt dem Namen מְשִׁיחַ und der Würde רֹעִי trägt der Prophet auf einen Fremden, den Cyrus, über, 44, 28.; 45, 1. „Das ist eben das wunderbare, Vielen unglaubliche Neue, welches hier zuerst geweissagt wird und das sich nun erst entwickeln und bestätigen soll, daß das göttliche Werkzeug der Erlösung und Erhöhung Israels Keiner aus seiner eigene Mitte, kein Messias im alten Sinne, sondern Kores, der Besieger der Chaldäer, sein soll," Ewald. Und wenn solch eclatantem Beweis gegenüber Hengstenberg sich auf Stellen beruft, in denen dem Knecht Gottes Handlungen zugeschrieben werden, die Gott allein zukommen, wie das Gericht über die Uebelthäter, 50, 11., so war es gerade bei dieser Stelle am Orte, von dem dramatischen Charakter der prophetischen Rede zu sprechen, den Hengstenberg sonst so gern betont. Denn beim unbefangenen Anblick dieser Stelle leuchtet sofort ein, daß das מִיָּדִי in diesem Zusammenhang nur von Gott gesagt sein kann, daß sich eine richtende Thätigkeit des Knechtes gar schlecht reimen würde zu der in den vorhergehenden Versen von ihm gegebenen Beschreibung, nach der er selbst einen Richterspruch (מַצְדִּיקִי — — — מִי יַרְשִׁיעֵנִי) erwartet. Zudem wäre immer erst nachzuweisen, daß irgendwo sonst im alten Testament dem Messias solch Strafgericht über die Uebelthäter, wie das hier beschriebene, vindicirt wird. Mit mehr Fug hätte sich Hengstenberg auf 42, 34., vgl. 51, 3. 4., berufen können. Aber auch in dieser Gleichstellung der Ursächlichkeit Gottes und des Knechtes liegt nicht mehr ausgesprochen, als daß Gott seine eignen Thaten durch den Knecht

ausführt, so daß sie als Thaten des Knechts erscheinen — gleichviel, wer der Knecht ist.

Ist somit schon aus der äußerlichen Bezeichnung des Subjects unserer Weissagung zu schließen, daß es der vom Volk erwartete und sonst oft verkündigte Messias nicht ist, so fällt diese Erklärung ganz zusammen, wenn man sie auf alle die oben betrachteten einzelnen Stücke anwenden will, in denen vom Knecht Gottes die Rede ist. Was Hengstenberg gegen Knobel zu 50, 4 ff. bemerkt: „Die Exegese hat erst dann ihr Ziel erreicht, wenn sie bei einem Subject angelangt ist, bei dem alle in den einzelnen zusammengehörigen Weissagungen vorkommenden Züge sich zugleich vorfinden“, trifft Niemand so schwer, als ihn selbst. So kann er bei seiner Auffassung schon mit dem ersten Stück, 41, 8 ff., dessen nicht bloß local, sondern innerlich grundlegende Bedeutung wir oben erkannt haben, nichts anfangen, weshalb er denn auch das Stück einfach ignorirt. Ebenso verfährt er bei 42, 18 ff. rc.

Zwar hat Hengstenberg sich bemüht, für so viel übergangene Stellen einen Ersatz zu stellen, und zur Erklärung, wer der Knecht Gottes sei, auch die Stellen 51, 16. 55, 1—5. herbeigezogen. Das ungünstige Vorurtheil aber, das schon das Fehlen des Knechtsnamens in dieser Stelle erweckt, wird bei genauerer Betrachtung zum Endurtheil. Wie 51, 16. der Knecht — nämlich ein vom Volk Israel verschiedener Knecht — der Angeredete sein soll, ist räthselhaft, da doch unmittelbar vorher Israel und nachher Jerusalem die Angeredeten sind und durchaus kein Zwang vorliegt, gerade diesen dazwischenliegenden Vers als dithyrambische Episode mit Wechsel der angeredeten Person aufzufassen. Vielmehr ist gerade diese Stelle ein klarer Beweis dafür, daß der Knecht Gottes Israel ist. Denn der Angeredete ist, wie der Zusammenhang giebt, offenbar Israel, und er ist doch derselbe wie 50, 4.; daraus folgt nicht, wie Hengstenberg meint, daß 50, 4. ein Anderer als Israel gemeint sein müsse, sondern das Gegentheil. Das לְ final aufzufassen, ist nicht der geringste Grund vorhanden, und hätte Hengstenberg seine Tendenz hier nicht des Gedächtnisses beraubt, so müßte ihn vor dieser Auffassung seine

eigne Anmerkung zu dem לאמת 42, 3. bewahrt haben. Nicht viel günstiger stellt sich für ihn, unbefangen erwogen, der Inhalt von C. 55, 1—5. heraus. Die Verse, namentlich V. 3., reden von einem neuen Bund mit dem israelitischen Volk, der mit den ewigen Davidsgnaden verbunden sein werde. Hengstenberg kann sich die Genugthuung nicht versagen, gelegentlich dieser Erwähnung des Namens David einen großen Triumph zu halten über die, die den davidischen Messias in Jes. 40—66. nicht finden wollen. Aber der Triumph scheint voreilig. Das allerdings glaube ich nach Vergleichung von Ps. 61, 8. zugeben zu müssen, daß hier an zukünftige Segnungen gedacht wird, die im Wesentlichen eins sein werden mit den dem davidischen Königthum verheißenen. Aber damit ist vom davidischen Messias selbst noch nichts gesagt und am wenigsten ist etwas von einem davidischen Messias gesagt, der derselbe sein würde mit dem C. 40—53. geschilderten Knecht Gottes, dessen Geschicke mit dem Vers 53, 12. aufhören, als Geschicke des Knechts Gottes beschrieben zu werden. Hengstenberg's Auffassung begeht also eine Verwechselung; sie durchbricht auch den Zusammenhang. Das steht hier gar nicht geschrieben, daß durch den Knecht, als durch den Davididen, soll ein neuer Bund geschlossen werden, sondern mit „Euch", d. h. mit Israel, mit dem nach der Sühne verherrlichten Knecht, soll der neue Bund mit den alten davidischen Gnaden geschlossen werden; und der Zeuge V. 4. ist nach der Analogie der andern Weissagungen nicht David oder der Davidide, sondern Israel, wie 43, 10. 12.; 46, 8 ff. So gefaßt erst passen die Verse auf's Trefflichste in den oben angegebenen Zusammenhang und speciell in das Verhältniß, in welchem C. 49—53. zu 54—56. steht.

Dieß freilich und überhaupt die Stellung der Weissagungen vom Knecht Gottes zum Zusammenhang des Ganzen genauer zu erwägen, hat Hengstenberg nicht für nöthig gefunden. Mußte es ihm schon mißlingen, in allen einzelnen Stücken, die vom עבד handeln, das Zutreffende nachzuweisen, so wäre jenes ein noch vergeblicheres Bemühen gewesen. Freilich weiß er sich dagegen durch seine entscheidenden allgemeinen Gründe zu decken. Frägt man, warum nur gewisse Abschnitte seiner Auseinander-

setzung über den Knecht Gottes zu Grunde gelegt worden und andere übergangen sind, so wehrt er diesen Einwurf mit dem hermeneutischen Princip zurück: „Wir scheiden nach der Erfüllung, was sich auf die zeitliche Umgebung der Weissagungen und was sich auf Christum bezieht“ (Christologie, 1. Aufl. I, 1, 80.), eine Ansicht, die noch antihermeneutischer ist, als der oben angeführte verwandte Ausspruch des Chrysostomus. Nicht ein Mensch ist ihm der Schreibende, sondern der heilige Geist schreibt. Der heilige Geist weiß, was geschehen wird, folglich muß sich in der Weissagung Alles auf das Subject beziehen, bei dem es gerade eingetroffen ist; folglich bezieht sich, was bei Christo nicht eingetroffen ist, nicht auf Christum, sondern auf Andere. — Größere Abschnitte kann man allenfalls nach diesem Princip trennen; 41, 8 ff., 42, 18 ff. kommen so in Wegfall. Aber wie nun, wenn mitten im Zusammenhang in bei Christo eingetroffenen Weissagungen sich etwas findet, das sich an Christo nicht verwirklicht hat? Auch da weiß Hengstenberg Rath. Die 50, 6. geweissagte Beschimpfung durch Bartraufen findet keine Bestätigung in der neutestamentlichen Geschichte. „Dadurch wird die Weissagung als eine freie erwiesen; es erhellt, daß die buchstäbliche Uebereinstimmung nicht Hauptsache ist, daß sie nur als Fingerzeig dient auf die wesentliche Conformität.“ Also ein durch Fiction bewirkter Fingerzeig des heiligen Geistes! Ist es nur der heilige Geist, der geweissagt hat, ist die Anerkenntniß eines wesentlichen menschlichen Factors eine Beschränktheit derer, „die wenig fähig sind, sich in das Gegebene zu versenken, und die immer bereit sind, von der eignen anschauungslosen Weise den Maßstab zu nehmen“ — nun, der heilige Geist hat auch nach Hengstenberg's Annahme doch gewiß gewußt, was geschehen würde: hat er nun etwas als zukünftig verkündet, was nicht geschehen sollte, so ist das kein Fingerzeig, sondern eine Unrichtigkeit. Auch anderweitig finden sich Aussagen vom Knecht Gottes, die bei Christo ihre Erfüllung nicht gefunden haben, so wenn 42, 4. 5. gesagt wird: er wird seine Stimme nicht draußen hören lassen, wenn er nach 49, 4. an der Frucht seiner Arbeit verzagt ꝛc. ꝛc. Das sind allerdings Trivialitäten, die bei vertiefter

geistiger Auffassung verschwinden, die dem Ganzen wenig Eintrag thun, sobald man es nicht mechanisch auffaßt; aber sie sind darum doch wahr und gegen die mechanische Auffassung der Prophetie werthvolle Argumente. Und daß sich Hengstenberg von ihnen gedrückt fühlt, beweist der Umstand, daß er bald ein großes Gewicht auf die wörtliche Erfüllung legt (vergl. z. B. in der 1. Aufl. I, 2, 373., in der 2. II, 276.), bald gezwungene Deutungen versucht, um wenigstens nachzuweisen, daß die Weissagungen überhaupt erfüllt sind (S. 285. 315. 317.). Und wie wenig er Ernst macht mit der Anerkenntniß der Freiheit der Weissagung, beweist, daß er anderwärts der natürlichen Consequenz seiner Ansicht, der Prädestination und zwar der doppelten, sich nicht zu erwehren vermag. Er läßt (II, 265. 2. Aufl.) C. 49. vorausverkündet sein, daß die Verkündung des Heils in Christo an die Heiden erfolgen werde nach Verwerfung der Juden, muß sogar, um den Worten diesen Sinn abzupressen, zu einer erkünstelten Erklärung des יֵאָסֵף seine Zuflucht nehmen. War es aber schon zu Jesaja's Zeiten ausgemachte Sache, daß die Juden Christum verwerfen würden — und sonst hätte es nicht so bestimmt verkündet werden können —, so bleibt nur übrig, anzunehmen, daß sie dazu bestimmt waren, sich nicht bekehren zu lassen. Selbst hinter der Präscienzlehre der Concordienformel kann sich Hengstenberg hierbei nicht schirmen; denn wenn auch Gott das Böse und die Bösen in ewiger Weise vorausweiß und dieß noch keine Prädestination sein soll, so ist doch das gewiß Prädestination, wenn er sie in zeitlicher Weise vorausverkünden läßt.

Aehnlich wie der Forderung, alle Stellen, die vom Knecht Gottes handeln, auch von Knecht Gottes zu erklären, entledigt sich Hengstenberg auch der andern, seine Erklärung mit dem Zusammenhang des Ganzen, mit den Anschauungen, von denen der Prophet ausgeht, zu vermitteln. Thäte er dieß, so würde er ja dieselbe Schuld auf sich laden, wie die ihm widersprechenden Erklärer: er würde den Inhalt unseres Abschnittes zu einem „Hirngespinnst" herabdrücken. Als ob Alles, was unter sich zusammenhängt und keine sofort mit Händen zu greifende Bezie-

hung hat, ein Hirngespinnst wäre! Frägt man, wie so genaue Weissagungen der fernsten Zukunft in einen ganz andern Zusammenhang hineinkommen können, wie es möglich sei, daß die nächste Zukunft Israels mit so überschwenglichen und undeutlichen Farben, die fernste mit so traurigen und außerordentlich klaren gezeichnet sei: so verbirgt sich der Exeget hinter den Dogmatiker und schiebt den Begriff der prophetischen Ekstase in die Lücke. Will aber die prophetische Ekstase Erkenntnisse geben, die Frucht schaffen sollen, so kann das von ihr schriftlich Fixirte nicht der logischen Gesetze überhoben sein, ohne die überhaupt nichts verständlich ist. So kann es z. B. nicht vorkommen, daß zur Bezeichnung des Subjects einer Weissagung ein Ausdruck gewählt wird, der dicht daneben ein ganz anderes Concretum bezeichnet; so kann nicht der Zusammenhang der fortlaufenden Rede durch Aphorismen durchbrochen werden, die sich auf von dem Gegenstand total abliegende Dinge beziehen. Ferner: ist die Inspiration der Propheten Ekstase, so ist sie eben durchweg Ekstase und die ganze Weissagung ekstatisch, und man hat kein Recht, hie und da Fetzen herauszureißen, als Product besonders ekstatischer Zustände zu bezeichnen und mit Uebergehung des Andern zusammenzuflicken. Ist 42, 1 ff. ekstatisch geschrieben, so ist es 41, 8 ff. nicht minder, und das Subject ist, da es in beiden Fällen gleich bezeichnet wird, dasselbe; ist C. 53. ekstatisch geschrieben, so ist es auch der Weg durch die Wüste, C. 40 ff., und gar nicht einzusehen, warum bei diesem die geweissagten Einzelheiten sich lange nicht so erfüllt haben, wie bei Christi Leiden. Und endlich, was will man denn überhaupt mit dem Begriff der Ekstase? Wahrlich, göttliche Gedanken und Gedanken der erhabensten Zukunftsschauung sind in der ganzen Prophetie und namentlich in unserer Weissagung niedergelegt. Aber wenn wir unsere eigene Erfahrung in religiösen Dingen zu Hilfe nehmen: giebt göttliche Gedanken die Ekstase? Die Ekstase giebt höchstens göttliche Worte, göttliche Gefühle: göttliche Gedanken giebt vielmehr das Gegentheil der Ekstase, die höchste Sammlung, die Contemplation, die sich dem Walten des göttlichen Geistes hingiebt. Die Einwirkung des göttlichen Geistes ist allerdings eine Einstrahlung, aber keine krampfhafte, convul-

sivische (das ist nicht Uebernatur, vielmehr Unnatur), sondern voll göttlicher Ruhe und Erhabenheit, nicht vernichtend den menschlichen Geist, sondern veredelnd und verklärend. Ihre Wirkung wird also nicht möglichste Unklarheit und Verworrenheit des Gedankens und der Schreibart, sondern die höchste Klarheit und Einheit sein. — Die Analogie der allgemeinen religiösen Erfahrung, die ich heranzuziehen gewagt habe, ist durchaus berechtigt. Wann anders, als bei uns, ist denn die Weissagung Joel's erfüllt, daß die Gabe des heiligen Geistes eine allgemeine sein soll? und durch wen anders, als Christum? Und wem anders, als uns, der Christenheit, uns, den Trägern seines Amts, hat Christus den heiligen Geist mitgetheilt? Und da der heilige Geist überall derselbe ist, kann auch seine Wirkung an den Menschenseelen nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden sein. Steht sohin auch fest, daß der heilige Geist durch die Verfasser der heiligen Schrift ein in seiner Reinheit einziges Denkmal der Geschichte der Stiftung des Gottesreichs auf Erden hat schaffen lassen, und daß die Erkenntniß des Göttlichen, die er durch seine geordneten Organe in uns wirkt, eine durch die Sünde bei weitem getrübtere ist, als sie in den Propheten und Aposteln war: so ist doch darum die Analogie seines Wirkens in uns mit seinem Wirken in jenen von ihm getriebenen Männern nicht aufgehoben. Für eine richtige und ausreichende Neubildung der Inspirationslehre — eine bei dem Stand der Sachen, wie Rothe scharfsinnig gezeigt hat, unerläßliche Forderung, deren Erfüllung von unsern meisten, auch orthodoxen, Dogmatikern schon angebahnt ist, da, so viel ich weiß, keiner der bedeutenderen mehr die völlige Vernichtung der menschlichen Geistesvermögen durch den heiligen Geist lehrt — giebt es außer der einen Grundlage, den Thatsachen der göttlichen Offenbarung, auch nur einen Weg: die via eminentiae, ausgehend von der Analogie der religiösen Erfahrung. Bei einem auf diesen Grundlagen ausgeführten Inspirationsbegriff wird die Triftigkeit der oben ausgeführten Argumente sofort so einleuchtend sein, daß die direct messianische Beziehung unserer Weissagungen keinen Fug mehr haben wird.

Zu dieser Erkenntniß sind nicht nur die gläubigen Exegeten gekommen, die, wie Umbreit, Oehler, Delitzsch, Hofmann, im Lauf der Weissagung eine innere Entwickelung des ursprünglichen Volks- oder Prophetenbegriffs, der im עבד liegt, zum Messiasbegriff annehmen, mit denen ich mich in der Hauptsache einverstanden weiß; sondern auch Hengstenberg hat in der zweiten Auflage der Christologie etwas Aehnliches eingeräumt, wenn er den עבד als „Concentrirung und Potenzirung Israels" bezeichnet, II, 223., so wie er hier auch ausdrücklich die Selbstthätigkeit der Propheten anerkennt, wenn er (ebend. S. 210.) meint, „daß es in der Gegenwart des Propheten bedeutende thatsächliche Anknüpfungspunkte für die Weissagung gegeben habe, daß die Weissagung auf der Basis ideeller Anschauungen, ewiger Wahrheiten beruhe, die in der Gemeinde des Herrn von ihren Anfängen an eingebürgert sind." — Großes Gewicht aber gegen den eigenen Standpunkt haben diese Concessionen auch insofern, als durch sie der sonst von Hengstenberg gebrauchte kirchliche Autoritätsbeweis erschüttert wird. Denn von einem concentrirten und potenzirten Israel wissen die alten Kirchenlehrer durchaus nichts.

Man hat vom practischen Standpunkt aus für die direct messianische Auffassung auch ihren „Realismus" geltend gemacht. Das ist ein Schlagwort der Zeit. Der wahre Realismus, der die Idee keineswegs ausschließt, ist allerdings die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Aber was man heutzutage bisweilen als Realismus ausgiebt auf dem religiösen, kirchlichen und auf andern Gebieten, ist nichts als das Bestreben, Größen, die vor dem tieferen Denken zerfallen sind, durch Umhängen einiger Flitter den äußerlichen Anschein frischer zu geben, im besten Fall das Bestreben, Wahrheiten, die in der tiefsten innern Einheit des menschlichen Wesens begründet, aber dieser übergeistigten Zeit zuwider sind, der Menge durch sinnlichere Auffassung schmackhaft zu machen. Ein solcher Realismus hat mit der Wissenschaft nichts zu thun; das lehrt auch der Erfolg. Die moderne Zuthat nimmt sich oft gar merkwürdig aus auf dem massiven Kern der Auffassung der Alten, die so lange vollkommen war und wissenschaftlich zu Recht bestand, als sie der Einsicht ihrer Zeit entsprach.

III.

Es bleibt endlich noch übrig, die Stellung, die unsere Auffassung zur messianischen Frage einnimmt, nachzuweisen. Daß dieser Nachweis bei Erklärung der Weissagungen Jes. 40—53. nicht fehlen darf, haben sogar die Rabbinen gemerkt und diese Lücke nie unausgefüllt gelassen. Dem christlichen Exegeten wird begreiflicher Weise noch mehr daran liegen müssen, sie auszufüllen.

Die beiden Grundgedanken der Weissagung sind die von der Mission Israels, die Welt zu beseligen, und von der Aussühnung der Sünde durch einen Schuldlosen. Das sind zugleich die Grundgedanken, der eine der ganzen alttestamentlichen Geschichte Israels, der andere des israelitischen Sühnopfercultus. Grade diese beiden Gedanken endlich sind mit der Idee von dem Gotteskönigthum des Davididen die Factoren, durch die das ganze alte Testament zu einer messianischen Schrift und zu einem integrirenden Theil der christlichen Religionsurkunden wird; denn in Geiste haben alle drei ihre endliche absolute Bewahrheitung gefunden, und Christus war eben Christus dadurch, daß er sie bewahrheitete.

Finden sich diese Gedanken nun ausschließlich und neben einander in einer Weise ausgeführt, die nichts Particularistisches, sondern das Weltheil zum Vorwurf und Ziel hat, so ist in der That dafür zu halten, daß dieß kein Zufall, keine prophetische Willkühr, kein Hirngespinnst, sondern Leitung Gottes ist, um der Entwickelung der alttestamentlichen Religion zu ihrem Ziel, Christo, hin neben der königlichen Seite der Verkündung auch die prophetische und hohepriesterliche als Abschluß und Spitze zu geben.

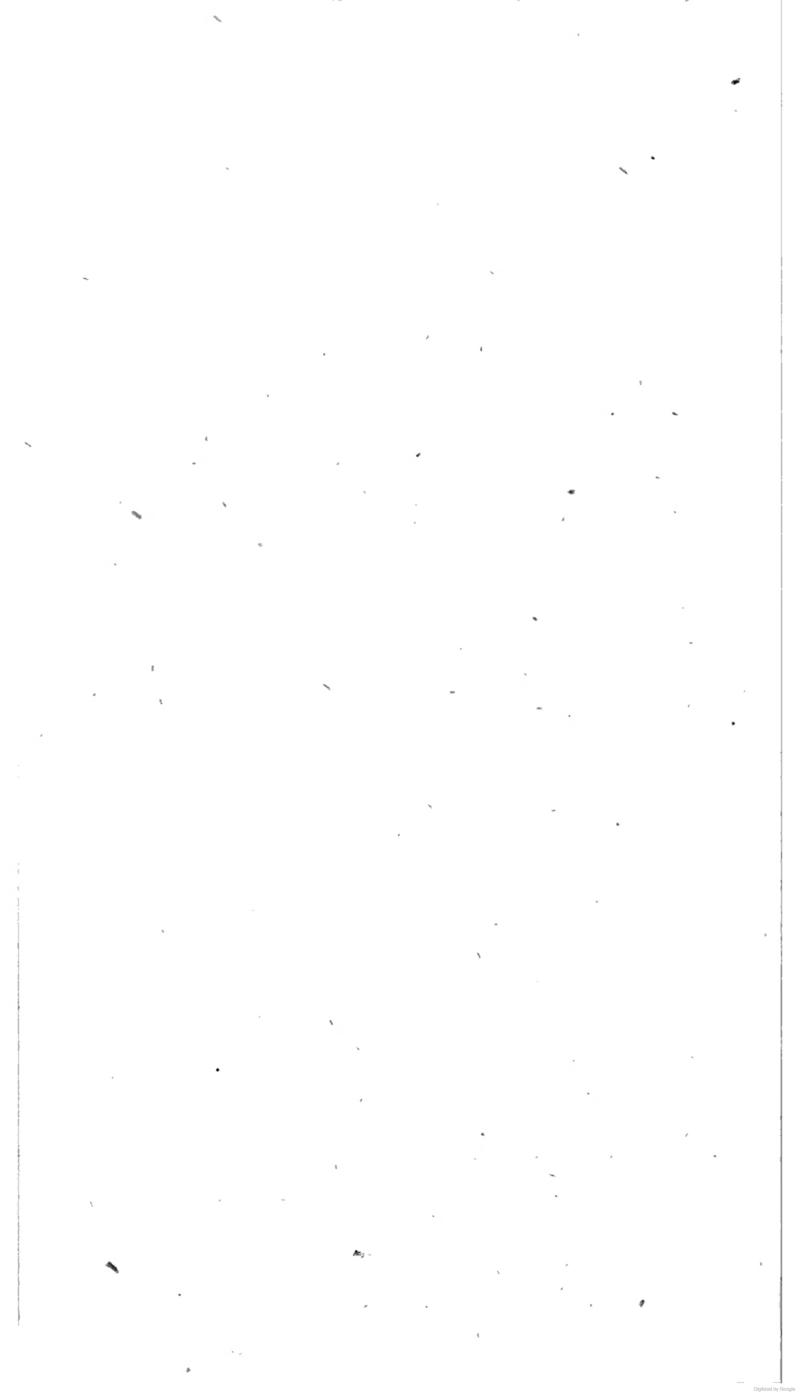
Wie aber Gott in der Geschichte und durch sie seine Pläne auswirkt — denn die Geschichte ist eben nichts, als die Erscheinung seiner Pläne in der Wirklichkeit —, so ist auch diese Verkündigung hervorgerufen durch und angeknüpft an Thatsachen der Geschichte, ist Auslegung göttlicher Thaten und mit der Verwirklichung der Thaten eingetreten: die Prophetie hat nicht mit einem Mal diesen Abschluß erreicht, sondern ist dazu fortgeschritten. Die Blüthe des davidischen Königthums rief in den Psalmisten, die Erinnerung daran in den Sehern die richtige

geistleibliche Auslegung der alten Verheißungen vom ewigen Königthum Juda's hervor. Aber dem sprossenden Heil stellte sich die Sünde entgegen. Ehe das Strafgericht kam, hofften die Propheten von diesem unmittelbar die Läuterung, aber die Läuterung reichte nicht hin und blieb fruchtlos; es mußte auch eine Sühne geschehen. Und wie sich diese Sühne vermittelte mit der uralten und bekannten Verheißung, daß der Beruf des Volks der prophetisch-beseligende für die Welt sein werde: diesen Gedanken konnte die in Gott versenkte Contemplation erst im exilischen Leiden des Volks fassen. (Das Alles aber natürlich nicht ohne, sondern unter der nächsten und mächtigsten Beiwirkung des Geistes Gottes.) Aber auch jetzt blieb noch ein Schritt übrig bis zur Wirklichkeit; noch fehlte die Erkenntniß, daß König, Prophet, Sühnopfer eine Person sein würden; die Person des Königs ward vorhergesehen; wie aber das prophetische und priesterliche Amt sollten ihre Vollendung finden, das sah auch unser Prophet noch erst durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort. Wie der Spiegel Christi im alten Testament überhaupt das Volk Israel ist, so ist er's auch noch unserem Propheten. Auch ihm haftete Würde, Amt und überhaupt die ganze Heilsanschauung so sehr an seinem Volk und Land, daß auch er zu der Anschauung eines in Israel als Prophet, König und Priesteropfer menschgewordenen Gottes noch nicht hinauf konnte. — Und das ist keine Herabsetzung seines Ansehens. Auch Paulus war inspirirt, und doch wußte er von seiner Erkenntniß eben nichts Anderes zu rühmen, als daß er durch einen Spiegel ἐν αἰνίγματι sehe. Vielmehr tritt Gott aus seiner Würde als Weltregierer in die Stelle eines klugen Machinisten und die Menschen aus ihrer Würde als freie lebendige Organe in die Rolle von unfreien Werkzeugen, wenn man meint, daß er von Zeit zu Zeit Personen ausgewählt habe, um durch sie, willenlose Werkzeuge, seine Pläne für die fernste Zukunft auf's Ausführlichste zu Ohren und zu Papier bringen zu lassen und dann durch ebenso willenlose Werkzeuge dieselben auszuführen.

Nicht das also ist die Messianität unserer Weissagung, daß sie Christum schaut und erkennt, sondern das, daß Christus

sie erfüllt hat. Dieß muß ich gegen alle die Exegeten behaupten, die, wie Oehler, Umbreit, Delitzsch u. A., die ideelle Verkündigung der Sache im Verlauf der Weissagung zu einer reellen Verkündigung der Person sich umwenden lassen; denn diese Umkehrung ist, wie ich oben nachgewiesen habe, unlogisch. Dieß ist auch der Standpunkt des neuen Testamentes. Christus nahm Knechtsgestalt an, lesen wir Phil. 2., d. h. nicht: als die Zeit erfüllt war, kam der königliche Prophet und das Opferlamm, über das Gott das Volk ausführlich durch die Propheten belehrt hatte, sondern das heißt: als Christus kam, fand er die Leidensgestalt des schuldlosen Knechtes, die sühnende Kraft haben sollte, vorgezeichnet, und gerade diese Knechtsgestalt nahm er an unter den verschiedenen Menschengestalten, die er wählen konnte; durch diese Leiden ging er zur Herrlichkeit ein, obgleich er die Gottgleichheit sich hätte rauben können. Aehnlich heißt es auch in der Regel: das geschah, das that Christus, damit erfüllt würde &c., um zu zeigen, daß Christus nicht durch die Weissagung wie durch ein Fatum beherrscht, nicht in ihren Rahmen und ihre Formel wie ein Gefangener eingezwängt war, sondern daß er sie aus dem freiwilligen Gehorsam, den zu leisten er gekommen war, erfüllte und dadurch zu messianischer Weissagung machte. So hat er nicht blos einzelne Bruchstücke, sondern das ganze alte Testament zu einer messianischen Weissagung gemacht, und man erweist ihm eine schlechte Ehre, wenn man namentlich aus den prophetischen Schriften einzelne Stücke wieder herausnehmen und zu besonders und direct messianischen stempeln will. So hat er ein Recht, die Aeußerung des Psalmisten, Ps. 40, 8. — die man auch zu einer direct messianischen Weissagung hat machen wollen — im höchsten und vollkommensten Sinn nach Joh. 5, 46., Hebr. 10, 7. auf sich anzuwenden; denn während David nur auf unvollkommene Weise erfüllt hatte, was im Buch עלי geschrieben war, hat Christus Alles, was dem König, Propheten und Hohenpriester der Gottesgemeine nach dem Gottesbuch zu thun zukam, auf absolute Weise erfüllt.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Sendschreiben an die Herren Consistorialräthe D. Reiche in Göttingen und D. Meyer in Hannover über die seufzende Creatur, Röm. 8, 18—28.

Von

Gen.-Sup. D. **Köster** in Stade.

In Ihren Commentaren zum Briefe an die Römer haben Sie, verehrte Herren und Freunde, die gedachte Schriftstelle mit so großer Gründlichkeit und Ausführlichkeit behandelt, daß ich eben deßhalb mich gedrungen fühle, meine abweichende Ansicht von derselben zunächst Ihnen zur Beurtheilung hiermit vorzulegen. Mögen Sie dieselbe billigen, oder berichtigen, oder auch widerlegen; in jedem Falle wird Ihr Urtheil mir belehrend und mithin erwünscht sein.

Es möchte zwar scheinen, als ob eine neue Untersuchung der Stelle überflüssig, weil erfolglos, sei, indem der Zwiespalt ihrer Ausleger, aller Bemühungen ungeachtet, bis auf diesen Tag fortbesteht. Das Wort *κτίσις* nämlich, auf dem die Schwierigkeit beruht, wird, abgesehen von vielen ganz sonderbaren und unhaltbaren Deutungen, entweder verstanden von der vernunftlosen Schöpfung, also mit Ausschluß der Menschen, oder von der Menschheit, und zwar mit Ausschluß der Christen. Die erstere Annahme, welcher auch Sie beistimmen, ist die älteste und am Meisten beliebte: es erweckt ein Vorurtheil für selbige, daß der selige Usteri in der d r i t t e n Auflage seines Paulinischen Lehrbegriffs zu ihr zurückgekehrt ist, nachdem er früher die von der Menschheit vertheidigt hatte. Wenn ich nun dessenungeachtet die letztere als die allein richtige darzustellen unternehme, so entschuldigen Sie meine Kühnheit damit, daß unsere Stelle ja ein Paulinisches *δυςνόητον* ist, welches die Forschung immer auf's

Neue herausfordert, und von dessen Verständniß sehr wichtige Wahrheiten abhangen.

Ich gebe zuerst eine Uebersetzung der Worte des Apostels, und knüpfe daran eine Angabe des Contextes und Gedankenganges.

Römer 8, Vers 18: Denn ich halte dafür, daß die Leiden der jetzigen Zeit nicht zu achten (unvergleichbar gering) sind gegen die künftig an uns zu offenbarende Herrlichkeit.

19. Denn die Sehnsucht der Creatur wartet ab die Offenbarung der Söhne Gottes.

20. Denn der Eitelkeit ward die Creatur unterworfen, nicht mit Willen, sondern durch den unterwerfenden (Gott) — auf Hoffnung,

21. daß auch die Creatur selbst werde befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens zu der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.

22. Denn wir wissen, daß die gesammte Creatur zusammen seufzet und in Nöthen ist bis auf die Gegenwart.

23. Aber nicht (sie) allein, sondern auch selbst die des Geistes Erstling haben, auch wir (Christen) seufzen in uns, die Kindschaft abwartend, die Erlösung unseres Leibes.

24. Denn durch Hoffnung wurden wir gerettet. Geschauete Hoffnung aber ist nicht Hoffnung; denn was Einer schauet, wie hofft er's zugleich?

25. Wenn wir aber, was wir nicht schauen, hoffen, so warten wir ab in Ergebung.

26. Ebenso nimmt aber auch der Geist unserer Schwachheit sich an. Denn was wir bitten sollen, wie sich's gebühret, wissen wir nicht; aber der Geist selbst bittet für uns mit unausgesprochenen Seufzern.

27. Der aber die Herzen erforscht, weiß, was des Geistes Sinn ist, daß er (nämlich) Gott gemäß für Heilige bittet.

28. Wir wissen aber, daß den Gott Liebenden Alles zum Guten mitwirkt, denen, die nach dem Vorsatze (Gottes) Berufene sind. —

Das achte Capitel dieses Briefes folgert aus dem Bewußt-

sein der Erlösung durch Christum, V. 1., den Besitz des göttlichen Geistes, V. 4., und aus diesem die künftige Herrlichkeit der Christen, V. 11. Aber wie nahe lag hier der Gedanke an den schweren Contrast der Leiden der damaligen Jünger Jesu mit dieser überschwenglichen Hoffnung! Der Apostel mußte jetzt also auf einen Trost für seine Leser kommen; und er bahnt sich dazu den Uebergang gleichsam beiläufig mit den Worten: εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν, um anzudeuten, daß die Ertragung zeitlicher Leiden die Bedingung ewigen Heiles sei. Nun stützt er aber seinen Trost auf eine Kette von Ueberzeugungsgründen; und daher das so merkwürdig gehäufte denn. „Wer mit Christo und gleich Christo leidet, der wird auch gleich Christo herrlich werden; denn (V. 18.) die künftige Herrlichkeit ist unendlich größer als die zeitliche Trübsal. Denn (V. 19—22.) die gesammte Creatur sehnt sich nach jener Herrlichkeit; denn sie empfindet widerstrebend ihre von Gott verhängte Eitelkeit; denn unaufhörlich seufzet sie darüber. Auch wir Christen (V. 23—25.) sind diesem allgemeinen Loose der Creatur unterworfen; denn unsere Herrlichkeit ist ja, als eine erst künftige, Gegenstand der Hoffnung.“ Hierauf folgt dann ein zweiter Trostgrund, hergenommen aus der Fürbitte des Geistes, V. 26. 27., und ein dritter, V. 28., aus dem Bewußtsein, daß denen, die Gott lieben, Alles, mithin auch das Leid, zum Guten dient.

Der Sinn unserer Stelle dreht sich um die Frage: was unter der κτίσις zu verstehen sei, welche den Christen gegenüber gestellt wird. Das Wort hat im neuen Testamente erweislich zwei Bedeutungen, eine weitere und eine engere. Es bezeichnet nämlich 1) den Inbegriff aller geschaffenen Dinge, also das Universum, den κόσμος, mit Beziehung auf 1 Mos. 1: „im Anfange schuf (ברא) Gott den Himmel und die Erde.“ Die Septuaginta haben hier ἐποίησε. Der Gebrauch von κτίζειν, eigentlich erbauen, ist später; und κτίσις für Schöpfung findet sich erst in den Apokryphen. Hierher gehört die Redensart ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, Mark. 3, 19. und 2 Petr. 3, 4. 2) insbesondere die Menschheit, sei es, weil der Mensch das vor-

nehmste Geschöpf der Erde ist, oder nach dem rabbinischen Sprachgebrauche von בריאה. Siehe Schöttgen, horae hebr. et talmud. zu unserer Stelle. Reiche vergleicht das französische tout le monde. So Mark. 16, 15: verkündiget das Evangelium *πάσῃ τῇ κτίσει*, allen Menschen, wofür Matth. 28, 19. hat: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*. Kol. 1, 23: das Evangelium ist verkündigt worden *ἐν πάσῃ τῇ κτίσει*, wofür V. 6. *ἐν πάντι τῷ κόσμῳ*, welches freilich die Räumlichkeit des Universums bezeichnen kann, aber doch immer mit Beziehung auf die darin befindlichen Menschen. Auch Kol. 3, 10., vergl. mit Gal. 6, 15., wird die *καινὴ κτίσις* erklärt durch *νέος ἄνθρωπος*.

Bei Weitem vorherrschend ist nun, wie gesagt, die Annahme, daß *κτίσις* hier die erstere Bedeutung habe: die ganze Welt; aber — mit Ausschluß der Menschen; also alle vernunftlosen, lebendigen oder leblosen, Geschöpfe; und auch R. und M. (verzeihen Sie, wenn ich Ihre Namen im Folgenden, der Kürze wegen, so bezeichne!) billigen diese Deutung. Man findet in unserer Stelle eine phantasiereiche Personification: Die vernunftlose Schöpfung, welche nach 1 Mos. 3. durch den Sündenfall der Protoplasten ihre ursprüngliche Herrlichkeit verloren hat, fühlt gleichsam ein unbewußtes Sehnen, jene Herrlichkeit wieder zu erlangen; und dieses Sehnen wird dereinst erfüllt werden, da ja die Schrift 2 Petr. 3, 4. einen neuen Himmel und eine neue Erde verheißt. Und damit will der Apostel die Gewißheit der künftigen Herrlichkeit beweisen, welche den Christen bestimmt ist.

Allein gegen die Richtigkeit dieser Auffassung erheben sich mir große Bedenken. 1) Ich muß es leugnen, daß Paulus die Größe und Nähe (R.), oder die Gewißheit (M.) des künftigen Heiles beweisen wolle, und berufe mich deßhalb darauf, daß in unserem ganzen Abschnitte nur von Nichtigkeit und Erlösung, von Angst und Sehnen, Seufzen und Bitten die Rede ist. Trostgründe, wie wir gesehen haben, will der Apostel aufstellen. 2) Unklar und auffallend erscheint der Gegensatz in V. 21 und 23: auch die vernunftlose Schöpfung selbst; aber nicht sie allein, sondern auch wir, die ersten Christen". Man sollte denken, der vernunftlosen Schöpfung könnte nur die vernünftige gegenüber-

stehen; und ebenso den Christen nur die übrige nichtchristliche Menschheit. 3) Die angenommene Prosopopöie möchte in diesem Zusammenhange theils allzu kühn sein, theils wenig zweckgemäß. Jenes Sehnen der vernunftlosen Natur ermangelt ja der Realität, selbst wenn man mit dem edlen Schubert eine Tendenz der Natur annehmen will, von der Unvollkommenheit der Individuen zu der Herrlichkeit der Gattung zu gelangen. Für den höchsten geistigen Flug im Hiob oder den Psalmen möchte eine solche Personification allenfalls sich eignen; aber für den tiefen Ernst des Apostels, welcher die Seinigen in bitterster Noth trösten will, scheint sie mir zu weit hergeholt und darum der rechten Kraft entbehrend. Sehr matt wäre ferner das *οὐχ ἑκοῦσα* V. 20. und das Hoffen V. 19. und 21., indem ja dem Leser sogleich einfallen muß, daß das Vernunftlose (Thiere, Pflanzen, Steine u. s. w.) eben keinen freien Willen und weder Furcht noch Hoffnung hat. 4) Eine Verschlechterung der materiellen Natur durch den Sündenfall lehrt bekanntlich unser Apostel sonst nirgends: er kennt nur ein sittliches Verderben als Folge der ersten Sünde, aber kein physisches; auch muß man gestehen, daß 1 Mos. 3. nur der Acker, aber nicht die ganze Natur von Gott verflucht wird. In unserem Texte findet sich keine Spur einer solchen Sündenstrafe; denn auch *διὰ τὸν ὑποτάξαντα* V. 20. bezeichnet nur Gottes Machtvollkommenheit. Die ganze Vorstellung ist wohl hauptsächlich aus der bis jetzt herrschenden Auslegung unserer Stelle geflossen.

Für allein richtig halte ich demnach diejenige Deutung des Wortes *κτίσις*, welche, wiewohl mit mancherlei Modificationen, zuerst von Augustinus aufgestellt, dann von den Scholastikern angenommen und in der evangelischen Kirche von Lightfoot und Wetstein, von Döderlein, Ammon und Anderen ist vertheidigt worden: daß sie auch den Gegnern beachtungswerth erscheint, erkennt man aus der Umständlichkeit, mit welcher sie bestritten wird. *Κτίσις* hat hier also die zweite oben angegebene Bedeutung: es ist die Menschheit, und zwar, eben so wie Mark. 16, 15. und Kol. 1, 23., die nichtchristliche Menschheit

(Juden und Heiden), welche von einem Theile des Ganzen, nämlich von der durch den Besitz des *πνεῦμα* ausgezeichneten Christenheit, unterschieden wird. Bei der letzteren denkt Paulus aber V. 23. an die damaligen Christen, welche er trösten will; und er bezeichnet sie daher als die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, d. h. nach alttestamentlichem Sprachgebrauche das Erste, Früheste (z. B. der Feldfrüchte).

Den Hauptschlüssel zur Erklärung unserer Stelle bietet nun aber das Wort *ματαιότης*, V. 20., welches, den Septuaginta entlehnt, die in den Schriften des alten Testaments so oft und so stark betonte Eitelkeit, Hinfälligkeit, Nichtigkeit der menschlichen Natur anzeigt a). Diese Eitelkeit wurde nämlich von den Genossen des alten Bundes besonders tief empfunden, weil ihnen die Hoffnung des ewigen Lebens noch dunkel war, wie denn die Bücher Hiob und Kohelet voll davon sind. Insbesondere aber gehören hierher zwei Psalmstellen. Ps. 39, 6. heißt es: „mein Leben ist wie Nichts vor Dir: ja, lauter Eitelkeit (הֶבֶל) stehen alle Menschen da!" Septuaginta: *τὰ σύμπαντα ματαιότης πᾶς ἄνθρωπος ζῶν*. Ferner Ps. 89, 48: „gedenke, welcher (kurzen) Lebensdauer ich bin! Zu welcher Nichtigkeit (שָׁוְא, oder: warum zur Nichtigkeit) hast Du alle Menschenkinder geschaffen? (בָרָאתָ)" Septuaginta: *μνήσθητι τῆς ὑποστάσεώς μου. μὴ γὰρ ματαίως ἔκτισας πάντας τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων;* Nicht als Folge menschlicher Schuld und Sündhaftigkeit wird hier jener Zustand des Menschengeschlechts geschildert, sondern als ursprüngliche Fügung und Schöpfung Gottes, daher auch alle Hoffnung sich auf das göttliche Erbarmen stützt. Diese und ähnliche Stellen mögen dem Apostel vorgeschwebt haben; und der Aorist *ὑπετάγη* V. 20. bezieht sich also nicht auf den Sündenfall (von welchem jede Andeutung fehlt), sondern auf den göttlichen Schöpfungsact. Nun empfängt auch das *οὐχ ἑκοῦσα* seinen

---

a) Eine schöne Schilderung dieser *ματαιότης* entwirft Gregor von Nyssa in einer Homilie zum Pred. Salomo. (citirt in Biel. thesaurus in LXX. s. v.): *ματαιότης ἐστὶν ἢ ῥῆμα ἀδιανόητον, ἢ πρᾶγμα ἀνόνητον, ἢ βουλὴ ἀνυπόστατος, ἢ σπουδὴ πέρας οὐκ ἔχουσα, ἢ καθόλου τὸ ἐπὶ μηδενὶ λυσιτελοῦντι ἀνύπαρκτον.*

natürlichen Sinn: die Menschheit läßt sich die irdische Eitelkeit nicht etwa stumpfsinnig gefallen, sondern trägt sie, als eine göttliche Anordnung (διὰ τὸν ὑποτάξαντα), nur widerstrebend. Der Zusammenhang zwischen V. 18. und 19. ist etwas dunkel; er wird aber klar, wenn man die drei Glieder des Beweises V. 19—22. mit einander verbindet. Die gesammte Menschheit ersehnt und hofft einen besseren Zustand (ἐπ' ἐλπίδι, ὅτι κτλ.), weil sie von einem gemeinschaftlichen Schmerzgefühle durchdrungen ist (συστενάζει καὶ συνωδίνει. Bengel: iunctis suspiriis): wie dürfen also wir Christen uns wundern, daß auch wir dieses Loos theilen? V. 23. Eine andere Schwierigkeit scheint darin zu liegen, daß die Nichtchristen sich sehnen sollen nach der Offenbarung der Gottessöhne, also der christlichen Herrlichkeit, V. 19., und daß sie hoffen, aus der Knechtschaft des Verderbens zu der Freiheit der christlichen δόξα zu gelangen, V. 21.; allein diese Schwierigkeit wird ja noch um vieles größer, wenn wir unter der κτίσις die unvernünftigen Geschöpfe verstehen. Es ist aber erstens zu erwägen, daß gerade damals der ganze Orient und Occident unter der Tyrannei eines Caligula und Nero seufzte, und daß ein tiefes Gefühl von dem sittlichen, häuslichen und politischen Elende jener Zeit nicht blos in edleren Seelen, wie Tacitus, sondern allgemein herrschend war. Auch das Gemengsel aller polytheistischen Religionen im damaligen Rom, als dem neuen Babylon, mußte allen Denkenden als ματαιότης erscheinen. Darum sagt der Apostel, daß auch die Heiden (καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις) eine Sehnsucht nach besseren Zuständen empfänden; und so konnten ihm die Gemälde der damaligen Dichter von einem goldenen Zeitalter wohl als ein schwaches Abbild der christlichen Hoffnung erscheinen. Ich erinnere nur an Virgil's Pollio, jene fast messianische Ekloge, in welcher an die Geburt eines Kindes das redeunt Saturnia regna geknüpft wird. Zweitens aber ist ja gewiß, daß Paulus das Heil nur in Christo fand; und darum redet er auch nur von einem Sehnen und Hoffen der Heiden, V. 19—21., dessen Erfüllung davon abhing, daß sie sich zum christlichen Glauben bekehrten. Mit begeistertem Blicke in die ferne

Zukunft sagt er Cap. 11, 25. 26., daß die Fülle der Heiden (nicht etwa alle Heiden, aber doch die Heidenwelt als ein Ganzes) in die christliche Kirche eintreten (εἰςέλθῃ) und dann auch die Verstockung Israel's ein Ende haben werde.

Von Vers 23. an wird das bisher Gesagte zum Troste der Christen verwandt. Auch wir (καὶ αὐτοί, καὶ ἡμεῖς), die ersten Christen, denen zuerst der göttliche Geist geschenkt worden, müssen ja um unseres Bekenntnisses willen viel leiden: wir theilen also jenes allgemein menschliche Schmerzgefühl über die irdische Nichtigkeit, sehnen uns nach dem Besseren, und hoffen auf Erlösung unseres Leibes, als des Instrumentes unserer Berührung mit der Welt. Denn unsere Adoption zu Gotteskindern ist zwar inchoativ geschehen, aber ihrem vollen Umfange nach, als Befreiung von aller Trübsal, noch Gegenstand der Hoffnung; und die Sicherheit dieser Hoffnung haben wir voraus vor der übrigen Menschheit, weßhalb wir auch nur still (ἐν ἑαυτοῖς) seufzen. Ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν könnte besagen: Erlösung von unserem (sterblichen) Leibe. Allein da Paulus die Auferstehung nicht als eine Vernichtung des Leibes denkt, sondern als eine Entwickelung des in ihm liegenden edlen Samenkorns (1 Kor. 15.), so wird man richtiger übersetzen: die Erlösung unseres Leibes, nämlich von seiner irdischen Hinfälligkeit, worin wir Christo ähnlich werden sollen (Phil. 3, 10. 21.). Um dieser großen Hoffnung willen also tragen wir standhaft (δι᾽ ὑπομονῆς, V. 25.) die Trübsal, welche ja vergleichungsweise nur zeitlich und leicht ist (2 Kor. 4, 17.).

Vers 26—28. werden noch zwei neue Trostgründe (ὡσαύτως) hinzugefügt. In solchen schwachen Stunden (ἀσθενείαις), wo das Leiden schwer empfunden wird, nimmt sich der Geist unserer an, durch Fürbitte bei Gott, mit στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. Das letztere Wort kann entweder unausgesprochene Seufzer bezeichnen, oder unaussprechliche (denn die Adjectiva auf τος von activen Zeitwörtern haben oft, aber nicht immer, die Nebenbedeutung der Möglichkeit, wie Jac. 1, 13. ἀπείραστος, unversuchbar). Allein man sieht nicht recht, warum in dem vorliegenden Falle die Seufzer eben unaussprechliche sein sollten;

nach dem ἐν ἑαυτοῖς, V. 23., werden wir also richtiger an unausgesprochene, stille Seufzer denken. Das πνεῦμα ist übrigens hier so wenig wie V. 6. und 16. die Person des heiligen Geistes, sondern der von ihm gewirkte christliche Sinn, welcher nach V. 16. mit dem menschlichen Bewußtsein zusammenstimmt. Es ist die Wirkung, nicht deren Urheber, wie sich daraus ergiebt, daß er so bestimmt von Gott unterschieden wird: Gott der Herzenskündiger erkennt seine Gesinnung (φρόνημα) als eine Gott gemäße (κατὰ θεόν). Ich kann diese Auffassung nicht für rationalistisch halten (M.); denn sie ist eine textgemäße und findet sich auch sonst in vielen Stellen des neuen Testaments. — V. 28. wird die bisherige Trostrede abgeschlossen mit dem umfassendsten Beruhigungsgrunde: den Gott Liebenden hilft Alles, also auch das Leid, zum Heile (εἰς ἀγαθόν), zu welchem sie nach göttlichem Rathschlusse bestimmt sind.

Verstatten Sie mir jetzt noch ein Paar Worte der Entgegnung auf die Bedenken, welche Sie gegen diese Auslegung der berühmten Stelle erhoben haben. 1) „Man sieht nicht, warum Paulus den Gedanken so weit verfolgt, daß die nichtchristliche Menschheit sich nach Erlösung sehne" (R.). Allein, wenn er hier nicht mehr die Gewißheit des Heils behandelt, sondern seine leidenden Brüder trösten will, so lag es sehr nahe, auf die allgemein menschliche Sehnsucht nach Erlösung von der irdischen Nichtigkeit hinzuweisen. 2) „Die unbekehrte Heidenwelt hat schwerlich jene Sehnsucht nach dem wahren Heile so allgemein empfunden" (R.). Aber Paulus kannte das tiefe Gefühl der irdischen Eitelkeit schon aus dem alten Testamente; und wir haben oben gesehen, wie stark dasselbe in den Zeiten des sinkenden Römerreichs sich regte. Die Sehnsucht nach dem Besseren floß daraus von selbst; und diese war es ja eben, welche dem Christenthume damals so wunderbar rasch Bahn machte. 3) „Die Nichtchristen, der κόσμος, waren dem Evangelium feindlich gesinnt: wie konnten sie also auf christliches Heil hoffen?" (M.) Dies erklärt sich, däucht mir, genügend daraus, daß der Apostel das dunkle Sehnen der Heidenwelt, gleichsam prophetisch, auf das christliche, als das wahre Heil

bezog. 4) „Warum ist V. 20. und 22. weder von dem sündlichen Verderben der Menschheit die Rede, welches doch eine Grundlehre des Apostels war, noch von einer Bekehrung der Juden und Heiden zum Christenthum?“ (M.) Ich glaube, darum nicht, weil Paulus hier Heiden und Christen gleichstellt, als seufzend unter dem Gefühle der irdischen Nichtigkeit, wobei er aber zu verstehen giebt, daß nur die christliche Hoffnung auf Erlösung eine sichere sei.

Eine erhabene Weltanschauung ist es, welche der Apostel in dieser so inhaltvollen Trostrede darlegt. Das tiefe Gefühl der irdischen Unvollkommenheit liegt in allen Menschen, Christen und Nichtchristen; und die daraus entspringende Sehnsucht nach dem Vollkommenen beweist, daß auch die letzteren noch göttlichen Geschlechts sind, und daß ein geheimer Magnet sie zu Christo hinzieht. Denn nur in Christo findet jene Sehnsucht ihre volle Befriedigung; und darin bewährt sich die Bestimmung des Christenthums zum Glauben der gesammten Menschheit.

Hiermit, geehrte Herren, empfehle ich diese Zeilen Ihrer strengen Prüfung und mich Ihrem freundlichen Andenken.

Hochachtungsvoll
der Ihrige,
D. Friedrich Köster.

Stade, im August 1861.

2.

Historische Analekten aus dem ersten Briefe des Clemens Rom. an die Corinther.

Von
Pfarrverweser **Knödel** zu Assumstadt in Württemberg.

1.

Der Streit in der corinthischen Gemeinde, welcher die Abfassung des Briefes veranlaßt hat.

Der Streit, zu dessen Beschwichtigung Clemens Rom. seinen ersten Brief an die Corinther geschrieben hat, steht —

um dieß gleich zum Voraus zu bemerken — mit den Parteiungen, die der Apostel Paulus 1 Cor. 3. erwähnt, in keiner Verbindung, geschweige daß er gar, wie schon berichtet worden ist, mit denselben identisch wäre. Clemens selber unterscheidet in seinem Brief beide Streitigkeiten ausdrücklich von einander, indem er Cap. XLVII. sagt: *ἐπ᾽ ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν* (nämlich Paulus) *ὑμῖν, περὶ αὐτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπόλλω, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι· ἀλλ᾽ ἡ πρόσκλισις ἡ ἐκείνη ἧττον ἁμαρτίαν ὑμῖν προσήνεγκεν· προσεκλίθητε γὰρ ἀποστόλοις μεμαρτυρημένοις καὶ ἀνδρὶ δεδοκιμασμένῳ παρ᾽ αὐτοῖς. Νυνὶ δὲ κ. τ. λ.* Der Streit, um dessen willen Clemens seinen ersten Brief an die Corinther schrieb, war im Wesentlichen eine Auflehnung gegen das bestehende kirchliche Gemeindeamt, wie aus folgenden Stellen hervorgeht. Cap. III. findet man denselben mit den Worten: „*οὕτως ἐπηγέρθησαν οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους*“ geschildert als ein Sich-Erheben der Geringen ꝛc. über die Vornehmen ꝛc. Cap. XXI. werden die Corinther unter Anderem speciell ermahnt, die Vorgesetzten zu achten und die Aeltesten zu ehren. Die wichtigste Stelle ist aber Cap. XLIV., wo Clemens ausdrücklich sagt: Die Männer, welche Kirchenämter bekleideten, können nicht mit Recht von ihrem Dienst entfernt werden, wie sie (die Corinther) mit denselben gethan haben (— *οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας. — — Ὁρῶμεν γάρ, ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε καλῶς πολιτευομένους ἐκ τῆς ἀμέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας*). Ebenso wird Cap. XLVII. der Streit als eine Auflehnung der Gemeinde wider die Aeltesten bezeichnet (*τὴν — — Κορινθίων ἐκκλησίαν — — στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους*). Auch kann Cap. LIV. hierher gezogen werden, sofern es dort, natürlich mit Bezug auf das Vorgefallene, heißt: die Heerde Christi soll im Frieden leben mit ihren vorgesetzten Aeltesten. Endlich gehört noch hierher (Cap. LVII.) die Aufforderung an die Aufrührer, sich den Aeltesten wieder zu unterwerfen (*ὑμεῖς οὖν, οἱ τὴν καταβολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες, ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις*).

Ob nun aber die am Streit Betheiligten gar kein Gemeindeamt haben wollten, also überhaupt gegen das Bestehen desselben sich auflehnten, oder ob sie es nur mit andern Personen besetzt, also blos eine andere Verwaltung desselben wünschten, geht aus dem Briefe des Clemens Rom. nicht ganz klar hervor. Für das Erstere scheint zu sprechen, daß Clemens so umständlich sowohl die Nothwendigkeit als auch die Berechtigung eines kirchlichen Gemeindeamts nachzuweisen sucht, indem er C. XXXVII. ausführt, daß, wie man dieß an dem Kriegerstande sehen könne, nur dann ein geordnetes Zusammenwirken möglich sei, wenn eine Gesellschaft Vorgesetzte habe, die das Ganze leiten, und Untergebene, die die Anordnungen der Vorgesetzten ausführen. Dieß sei gerade so nothwendig wie die Gliederung des menschlichen Körpers, wo auch ein Glied dem andern, je nach seiner Beschaffenheit, über- oder untergeordnet sei, damit das Ganze bestehen könne (vgl. die Fabel, durch deren Vortrag es einst dem Menenius Agrippa gelang, die von Rom weggezogenen Plebejer wieder zur Rückkehr zu bewegen, Livius II, 32., sowie auch Paul. Br. 1. an die Cor., Cap. 12, 21 ff.). Also schon durch die Begabung eines jeden Einzelnen sei solcher äußere Rangunterschied gesetzt (Cap. XXXVIII: *ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ*); gleichwohl könne aber der besser Begabte den minder Begabten so wenig ganz entbehren, als dieser jenen, indem Jeder wieder auf den Andern angewiesen, und Keiner sich selbst genug, sondern vor Gott Einer so schwach und hilfsbedürftig sei wie der Andere (vgl. Cap. XXXVIII f.). Aber nicht blos durch diese verschiedene Begabung habe Gott solchen Rangunterschied gesetzt, sondern auch noch durch ausdrückliche Anordnung. Was nämlich den kirchlichen Rangunterschied betreffe (denn um diesen handelte es sich ja in dem vorliegenden Falle), so seien (Cap. XLIII.) von Gott schon zu den Zeiten des alten Bundes durch Moses besondere Personen zu Seinem Dienste auserwählt worden. Diese göttliche Ordnung sei durch den Herrn Jesum und die Apostel (Cap. XLIV.) auch auf die neutestamentliche Gemeinde Gottes übergetragen worden (s. auch Cap. XLII.), indem auch

diese besondere Vorgesetzte: Aufseher und Diener (*πρεσβυτέρους* Cap. XLIV; *ἐπισκόπους καὶ διακόνους* Cap. XLII.) erhalten habe, was ja gar nichts Neues, sondern vielmehr etwas schon von Alters her Gebräuchliches gewesen sei (Cap. XLII: *καὶ τοῦτο οὐ καινῶς, ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων*, wozu Clemens Jes. 60, 17. anführt). Denn Gott sei ein Gott der Ordnung (Cap. XL.) und wolle deßwegen auch, daß man in Ordnung Ihm diene, und Alles gemäß Seinen Bestimmungen ausrichte und vollbringe (Cap. XLI.).

Dafür, daß der Aufstand in Corinth nicht sowohl gegen das kirchliche Gemeindeamt an sich, als nur gegen die damals die Verwaltung desselben inne habenden Personen gerichtet gewesen sei, ließe sich anführen, daß Cap. XLIV. eben dieser bestimmten Individuen Berechtigung zu ihrem Amte aus der gemeinschaftlichen Wahl und untadelhaften Amtsführung derselben nachgewiesen wird (*τοὺς οὖν κατασταθέντας — — συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ — — οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας*; s. auch den Schluß desselben Capitels). Indeß scheint mir die erstere Annahme: daß die Auflehnung dem Amt an sich gegolten habe, doch die richtigere zu sein; und die so eben aus Cap. XLIV. citirten Worte können auch für diesen Fall recht wohl so gefaßt werden, daß Clemens damit hätte sagen wollen: Auch abgesehen von der Berechtigung und Nothwendigkeit des Amts an sich, wie ich euch dieselbe nachgewiesen habe, habt ihr um so weniger Ursache, euch dagegen aufzulehnen, als die Männer, die derzeit dasselbe verwalten, überhaupt einen tadellosen Wandel führen, und insbesondere ihren Amtsobliegenheiten gewissenhaft nachkommen.

Auf die Urheber dieser Streitigkeiten ist Clemens nicht gut zu sprechen; er nennt sie gleich im ersten Capitel *πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐθάδη ὑπάρχοντα*, und C. LI. redet er von einem (Werkzeuge) des Widersachers (*διά τινος τῶν τοῦ ἀντικειμένου*), von dessen Verführung die großen Verschuldungen herrühren. Auch bezeichnet er in mehreren Stellen seines Briefes als das

Motiv zu dieser Erregung von Unruhen den Hochmuth; so namentlich C. XIV. ἐν ἀλαζονείᾳ; C. LVII. ἀποθέμενοι τὴν ἀλάζονα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν, u. a. m., womit zusammenzunehmen sind die vielfältigen Ermahnungen zur Demuth, namentlich durch Vorhalten biblischer Beispiele (C. XVI—XVIII.). Mit dem Hochmuth hing dann zusammen Mangel an Liebe, welchen Clemens in der herrlichen Lobpreisung der Liebe in C. XLIX. (vgl. 1 Cor. 13.) nicht undeutlich als die Quelle des Aufruhrs durchblicken läßt. Aus Beidem ging hervor die Widersetzlichkeit gegen die bestehende Ordnung, von der in Verbindung mit vielfachen eindringlichen Ermahnungen zu Gehorsam und Unterwürfigkeit gleichfalls öfters die Rede ist, als von dem Motiv zu den corinthischen Unruhen. — Diese Widersetzlichkeit scheint nun nach C. LVII. zunächst durch die Ausübung der Kirchenzucht zum Ausbruch gekommen zu sein; denn wenn es dort heißt: ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν, womit noch zusammenzunehmen ist, was C. LVI. steht, wo Clemens, in seiner liebreichen Weise zu ermahnen, sich selbst auch unter die Schuldigen stellt, und — wie er das überhaupt in seinem Briefe bei ähnlichen Veranlassungen öfters thut — in der 1. Pers. Plur. spricht: ἀναλάβωμεν (wieder annehmen) παιδείαν, ἐφ᾽ ᾗ οὐδεὶς ὀφείλει ἀγανακτεῖν: so wird es hiedurch sehr wahrscheinlich, daß die Aufruhrstifter zu Corinth in irgend eine Kirchenstrafe verfallen gewesen waren, über die sie aber erbittert wurden, und der sie aus Hochmuth sich nicht unterwerfen wollten. Der Hochmuth, von dem oben als von dem Motiv zu diesem Aufstande die Rede war, scheint in zwiefacher Weise erklärt werden zu können: entweder wären die Aufrührer selbst gerne oben gestanden und mit den Ehrentiteln der kirchlichen Aemter geschmückt gewesen (so faßt die Sache z. B. Wocher, „die Briefe der apostolischen Väter Clemens und Polycarpus", S. 30.); oder aber wollten sie in ihrem Hochmuth wenigstens nicht unten, d. h. nicht im Verhältniß der Subordination zu Anderen, stehen, sondern verlangten Gleichheit und Gleichberechtigung der Gemeindeglieder. Dieß scheint in Zusammenhang gebracht werden zu müssen mit

dem, was oben über die Tendenz des Aufstandes gesagt worden ist: daß derselbe entweder gegen das Bestehen eines kirchlichen Amtes überhaupt, oder vielleicht nur gegen die jeweilige Besetzung und Verwaltung desselben gerichtet gewesen sei. Uebrigens — auch der so eben berührte Umstand dürfte wieder für die erstere Annahme sprechen, namentlich wenn man das wieder damit zusammenhält, daß Clemens für die Nothwendigkeit und das rechtliche Bestehen eines Gemeindeamts so eifrig das Wort führt. Auch der weitere Umstand läßt sich noch hiefür geltend machen, daß die Urheber des Aufstandes, den Clemens als frevelhaft und gottlos, als schändlich, und somit für Christen durchaus unziemlich (C. I. *ξένης τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ*; C. XLVII. *ἀνάξια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς*) darstellt, denselben nach C. XV. gerade unter dem Vorwande des Friedens (*κολλη-θῶμεν – – μὴ τοῖς μεθ' ὑποκρίσεως βουλομένοις εἰρήνην*) erregt zu haben scheinen. Ohne Zweifel machten sie geltend, daß die Gemeinde viel friedlicher zusammenleben könnte, wenn das Eingreifen der Vorsteher, sei es nun durch Ermahnungen und Zurechtweisungen, oder durch eigentliche Strafen, ganz wegfiele. Auf diese oder wenigstens eine derartige Beschönigung ihrer schmählichen Umtriebe, bei denen sie es überhaupt mit der Wahl der Mittel nicht sehr genau genommen, sondern namentlich auch grundlose Verdächtigungen ihrer Vorgesetzten zur Erreichung ihrer Zwecke angewendet zu haben scheinen (vgl. C. XXX. XXXV. die Abmahnungen von Trug und Hinterlist, Verleumdungen und Ohrenbläsereien), dürfte auch noch das hindeuten, daß es den Unruhestiftern möglich geworden ist, in der corinthischen Gemeinde, die doch (vgl. C. I. II. III. XLVII. XLVIII.) zuvor ein so gutes Lob hatte, für's Erste einen so großen Anhang zu finden, daß Clemens C. XLVII. geradezu sagen kann: die Gemeinde zu Corinth erhebe sich wider die Aeltesten (vgl. auch C. XLVI: *τὸ σχίσμα ὑμῶν πολλοὺς διέστρεψεν, πολλοὺς εἰς ἀθυμίαν ἔβαλεν, πολλοὺς εἰς δισταγμόν*), und für's Andere diesen großen Anhang so lange, als dieß der Fall gewesen zu sein scheint, an sich zu fesseln, ohne daß nach Verfluß einiger Zeit, wie das ja bei derartigen Vorkommnissen gewöhnlich so zu

gehen pflegt, bei Vielen die Besinnung, die sie in Corinth wirklich so ziemlich verloren gehabt haben müssen (vgl. C. I. *εἰς τοσοῦτον ἀπονοίας*), wiedergekehrt wäre, und sie die Verkehrtheit ihres Treibens eingesehen hätten.

Was nämlich eben die Dauer der corinthischen Unruhen betrifft, so mochte bei der beträchtlichen räumlichen Entfernung der beiden Gemeinden von einander schon eine ziemliche Zeit verflossen sein, bis nur die römische Gemeinde, sei es durch Gesandte von Corinth (vgl. Wocher a. a. O. S. 205.), oder auf irgend einem anderen Wege von den Vorgängen in Corinth Etwas erfahren hatte. Sodann konnte die römische Gemeinde nach C. I., auch nachdem ihr die Sache bekannt geworden war, nicht sogleich von derselben weitere Notiz nehmen *διὰ τὰς αἰφνιδίους* — wie Clemens dort sagt — *καὶ ἐπαλλήλους τὰς γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις*; dann weiter erforderte die Abfassung des ungewöhnlich umfangreichen Briefes (59 Capitel) doch auch mehr oder weniger Zeit, während welcher nach C. XLVI. (*καὶ ἐπίμονος ὑμῶν ἐστιν ἡ στάσις*) der Aufstand noch fortdauerte; endlich kommt noch dazu die Dauer der Reise der drei römischen Abgesandten: Claudius Ephebus, Valerius Biton und Fortunatus, welche den Brief des Clemens den Corinthern überbrachten. Und erst dieser Brief hat dann ja, wie aus dem Zeugniß des Irenäus (apud Euseb. hist. eccles. V., 6.) hervorzugehen scheint, das Feuer des Aufruhrs in Korinth gedämpft und somit seinen C. 59. in Wunschform ausgesprochenen Zweck vollständig erreicht.

2.

Zur Geschichte der kirchlichen Verfassung.

So gewiß es schon nach dem Bisherigen ist, daß vor den Streitigkeiten zu Corinth bereits ein geordnetes kirchliches Gemeindeamt daselbst bestanden habe; so ist es doch keine so ganz leichte Sache, etwas Näheres über dasselbe dem Briefe des Clemens Rom. mit einiger Sicherheit zu entnehmen. Gleich bei der Frage über die Entstehung des kirchlichen Gemeindeamts ergeben sich einige Schwierigkeiten. Clemens leitet die Stiftung desselben mittelbar von Gott (vgl. auch den Anfang des

C. XLIII. und Christo, unmittelbar aber von den Aposteln her. Diese nämlich — sagt er C. XLII. — haben, indem sie durch Länder und Städte hin das Evangelium verkündigten, die Erstlinge (*τὰς ἀπαρχάς*) derselben (nämlich der christlich gewordenen Einwohner dieser Länder und Städte) zu Aufsehern und Dienern für die künftigen Gläubigen eingesetzt. Da fragt sich denn vor Allem, wer unter den *ἀπαρχαὶ* gemeint sei. Ist *ἀπαρχὴ* der Qualität nach oder der Zeit nach zu nehmen? Für Letzteres stimmt Hr. D. v. Baur, indem er (in seiner Schrift: „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte", S. 240.) die *ἀπαρχὰς* für diejenigen erklärt, welche zuerst den christlichen Glauben angenommen hatten. Geht man auf die ursprüngliche Bedeutung dieses offenbar aus dem Anschauungskreise des alten Testaments entlehnten und mit dem Opfercultus in Verbindung stehenden Ausdrucks zurück, so kann man sich ja allerdings in jedem hebräischen Lexikon überzeugen, daß die Worte בְּכוֹר, בְּכוֹרָה, בִּכּוּרִים, בְּכוּרָה, u. dgl., so wie auch רֵאשִׁית insgesammt den Begriff „der Zeit nach zuerst" involviren, so daß die temporelle Bedeutung des von Clemens (in ganz gleichem Sinne aber auch in den Schriften des neuen Testaments, vgl. Röm. 16, 5., 1 Cor. 16, 15.) gebrauchten Ausdrucks „*ἀπαρχὴ*" vollkommen gerechtfertigt scheint. Uebrigens ist doch, wenigstens in Betreff des Worts רֵאשִׁית, dem alten Testamente, wie Amos 6, 6. beweist, die Bedeutung „der Qualität nach zuerst" nicht fremd gewesen, und auch bei den übrigen dem griechischen *ἀπαρχὴ* entsprechenden oder dem Sinne nach damit verwandten hebräischen Ausdrücken ist wohl mit dem Begriffe des Ersten der Zeit nach auch der Begriff des Ersten der Qualität nach zu verbinden. Das Erste der Zeit nach, sei es nun eine menschliche oder thierische Erstgeburt, oder seien es zuerst gereifte Früchte von Pflanzen, wird doch zugleich auch als das gedacht, was eine größere Vollkommenheit hat (vgl. 1 Mos. 49, 3., 4 Mos. 33, 17.) als das später Geborene, später Gereifte. Gewiß lassen sich auch nur hieraus die so bedeutenden Vorrechte der Erstgeburt genügend erklären, und gewiß war nur dieß der Grund, warum gerade die Erstlinge dem Herrn dargebracht werden sollten; denn

nur das Beste konnte ja würdig sein, dem Herrn geopfert zu werden. Um so mehr dürfte man hienach berechtigt sein, in der Zeit des neuen Bundes, in welchem ja alle äußeren Zufälligkeiten vor dem inneren Werth verschwinden, und wo, wenn dieser innere Werth fehlt oder wenigstens ein geringer ist, die „Ersten" sogar zu den Letzten werden können (Matth. 20, 16.), — um so mehr, halte ich dafür, dürfte man da berechtigt sein, bei der *ἀπαρχὴ* die Qualität, die innere Tüchtigkeit, wenigstens mit in Betracht zu ziehen. Und dieß scheint mir um so nothwendiger zu sein, als ja bei diesen Erstlingen des neuen Bundes sich keineswegs, wie das bei denen des alten Bundes der Fall ist, irgend ein Grund denken läßt, warum sie als die Ersten gerade auch die Besten, d. h. im vorliegenden Falle die zur Führung des kirchlichen Gemeindeamts Tauglichsten (und auf die Tauglichkeit mußte doch gewiß zuerst Rücksicht genommen werden) gewesen sein sollten. Ebenso wenig ist einzusehen, wozu in dem Fall, wenn der Erste, der in irgend einer Stadt sich zum Christenthum bekannte, eo ipso der Beste gewesen wäre zur Führung des kirchlichen Gemeindeamts, alsdann noch eine besondere Prüfung (Erprobung) nöthig gewesen wäre, die (wenn's auch gleich kein theologisches Examen in optima forma gewesen sein wird!) denn eben doch nach den Worten des Clemens (C. XLII. *δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι*) stattgefunden hat (vgl. auch C. XLIV: *δεδοκιμασμένοι ἄνδρες* sollen den entschlafenen „Aufsehern und Dienern" im Amte nachfolgen).

Obgleich ich nun aber hiemit der qualitativen Bedeutung des Wortes *ἀπαρχὴ* das Wort geredet habe, so möchte ich damit doch keineswegs eben nur diese in's Auge gefaßt wissen wollen, wie z. B. Wocher thut, der (a. a. O. S. 122. Anmerk. 226.) geradezu sagt, als „Erstlinge" habe man im alten Testamente das Edelste und Beste bezeichnet, daher bei Clemens unter *ἀπαρχαὶ* die Ausgezeichnetsten und Würdigsten unter den Gläubigen verstanden werden. Ich glaube vielmehr, daß Beides, die temporale und die qualitative Bedeutung des Wortes, zugleich festzuhalten ist, und Clemens sagen will: Die Apostel haben aus den *ἀπαρχαὶ* der Zeit nach gewählt die *ἀπαρχαὶ* der Qua-

lität nach; also nicht: sie haben die „ersten Besten" mit der Führung des kirchlichen Gemeindeamts betraut, sondern sie haben die besten Ersten in dieses eingesetzt. Auf diese Weise erhalten auch die weiteren Worte des Clemens in C. XLII. (εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους) τῶν μελλόντων πιστεύειν ihren guten Sinn. Es wäre doch wohl gewiß ein seltsames Unternehmen gewesen, wenn die Apostel die Ersten, die das Evangelium angenommen haben, gleich zu Aufsehern und Dienern bestellt hätten, die auf die Objecte ihrer ἐπισκοπὴ und διακονία erst hätten warten müssen! Eben das, daß die Betreffenden zu Aufsehern und Dienern eingesetzt wurden, beweist doch wohl, daß auch zu beaufsichtigende und zu bedienende Gemeindeglieder da gewesen sind, deren Existenz eben stillschweigend vorausgesetzt wird. Daß aber die künftigen Gläubigen und gerade nur sie aufgeführt werden, damit scheint mir Clemens sagen zu wollen, daß auch diese die ἐπισκοπὴ der bereits zu diesem Zweck aufgestellten Männer, und hinwiederum, daß diese bereits aufgestellten Männer die durch das Hinzukommen der künftigen Gläubigen bedingte Erweiterung ihrer διακονία sich müssen gefallen lassen. Sie waren also zu Aufsehern und Dienern bestellt auch für die künftigen Gläubigen, wie sie dieß bereits waren für die gegenwärtigen.

Gleichwie nun aber auf diese Weise die schon bestellten kirchlichen Gemeindebeamten auch auf die künftigen Gläubigen angewiesen werden, so werden in einer anderen Stelle umgekehrt auch die schon vorhandenen Gemeindeglieder wiederum an die künftigen Beamten gewiesen. Ich meine nämlich die um ihres verwandten Inhalts willen mit der eben behandelten Stelle zusammengehörige und theilweise schon oben erwähnte Stelle aus C. XLIV., wo Clemens sagt: Die Apostel haben durch den Herrn Jesum Christum erkannt, daß über den Namen des Aufsichtsamts (τῆς ἐπισκοπῆς) Streit entstehen werde (wobei wieder an Beides gedacht werden kann: ob überhaupt ein solches bestehen solle, oder wer demselben vorstehen solle). Deßhalb — fährt Clemens fort — haben die Apostel die Vorerwähnten (dieß kann nur zurückweisen auf C. XLII., auf die εἰς ἐπισκό-

πους καὶ διακόνους eingesetzten ἀπαρχάς) aufgestellt und hernach noch die Bestimmung beigefügt (καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν), daß, wenn diese zu ihrer Ruhe eingegangen, andere erprobte Männer deren Dienst überkommen sollten. Hiemit hätten wir denn die Grundlinien einer Ordnung für die Succession im kirchlichen Gemeindeamt, — eine Art geistlichen Erbfolgerechts, als dessen Autoren die Apostel angegeben werden. Man fragt nun aber, wo denn in deren Schriften etwas von einer derartigen Verfügung sich finde. Außer den von der Stiftung eines christlichen Gemeindeamts im Allgemeinen handelnden Stellen, wie Ephes. 4, 11., Apg. 20, 28 ꝛc., findet sich in den Schriften des neuen Testaments nichts, was auf die Ersetzung eines durch den Tod abgegangenen christlichen Gemeindebeamten sich bezöge, man müßte denn nur an die Ersetzung des Judas Ischarioth durch Matthias (Apg. 1.) denken wollen. Bei diesem Falle handelte es sich ja aber zunächst nur um die Ergänzung der Zwölfzahl der Apostel, und es wird weder von künftigen Nachfolgern oder Stellvertretern der Apostel, noch von einer in der Nachfolge zu beobachtenden Ordnung irgend etwas gesagt, indem man die Stelle aus Ps. 109, 8: פְּקֻדָּתוֹ יִקַּח אַחֵר, aus welcher Petrus die Nothwendigkeit der Ersetzung des Judas herleitet, ohne Zwang wohl kaum als das würde ansehen können, auf was Clemens in den obigen Worten Bezug nehme. Schon das spricht ja dagegen, daß Clemens die Apostel in der fraglichen Stelle zuerst Aufseher und Diener einsetzen, und sie dann erst nachträglich noch die genannte Bestimmung hinzufügen läßt. Es bleibt daher nichts übrig, als hier anzunehmen: Clemens citire entweder eine nicht auf uns gekommene apostolische Schrift, oder aber: er sei hierin einer von den Aposteln ausgegangenen, nur mündlich aufbehaltenen Tradition gefolgt.

Mit den zuletzt erörterten Worten des Clemens ist nun aber blos gesagt, daß das Amt eines durch Tod Abgegangenen wieder ersetzt werden solle; in demselben Cap. XLIV. ist aber auch davon die Rede, wer eine solche Ersetzung vornehmen solle, indem Clemens von dem zuvor Gesagten nun auf die betreffenden corinthischen Kirchendiener, um die es bei dem ausgebrochenen Auf-

stande sich handelte, die Anwendung macht, und von ihnen (das beweisen die dazugesetzten Prädicate: λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως, μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων) spricht als von Solchen, die durch die Apostel selbst oder hernach (also wohl entweder nach der Stiftung der Gemeinde durch die Apostel, wenn diese nicht mehr bei der Hand waren, oder aber nach dem Tode der Apostel) durch andere angesehene Männer (ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν) eingesetzt worden sind, und zwar unter Zustimmung der ganzen Gemeinde (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης). In diesen Worten sind durch die Partikel ἢ die ἐλλόγιμοι ἄνδρες in Beziehung auf die fragliche Function der Einsetzung gewisser Personen in ein kirchliches Amt in gleiche Linie gestellt mit den Aposteln. Nun fragt sich aber: wer waren diese ἐλλόγιμοι ἄνδρες? genauer: worauf gründete sich bei ihnen das Prädicat ἐλλόγιμοι? Herr D. v. Baur (a. a. O. S. 242.) hält sie für die Notabeln der Gemeinde, die als solche keine klerikalischen Personen seien. Es ist nun zwar diese Annahme wohl möglich; allein gesagt ist eben doch nirgends, ob dieselben ἐλλόγιμοι ἄνδρες heißen als Laien, oder vielleicht gerade wegen eines kirchlichen Amts, das sie bekleideten, oder wegen eines besonders frommen und christlichen Lebenswandels, oder wegen einer tieferen christlichen Erkenntniß, oder etwa, weil sie die ältesten (Stamm-) Glieder der Gemeinde waren. Jedenfalls scheint mir, daß es nicht gerade Laien sein müssen. Es könnten ja z. B. recht wohl auch Apostelschüler (vgl. Tit. 1, 5.) oder Evangelisten gemeint sein, die im Namen und aus Auftrag der Apostel die Betreffenden in ihr Amt eingesetzt haben, wofür namentlich auch das geltend gemacht werden könnte, daß, da sie ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες genannt werden, damit die Apostel selbst eigentlich auch als ἐλλόγιμοι ἄνδρες bezeichnet werden. Es sind aber hiebei noch weiter zu beachten die Worte: συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. Herr D. v. Baur gibt diesen Worten die Bedeutung: daß die ἐλλόγιμοι ἄνδρες in Gemeinschaft mit der πᾶσα ἐκκλησία zu den kirchlichen Gemeindeämtern gewählt haben. Die ersteren haben die Wahl geleitet und den Vorschlag

gemacht; die Annahme desselben sei aber von der Zustimmung der Gemeinde abhängig gewesen, und da auch die ἐλλόγιμοι ἄνδρες keine klerikalischen Personen gewesen seien, so sei es überhaupt noch die Gemeinde, in deren Mitte das Wahlrecht ruhe, und die ursprüngliche Anschauung, auf welche uns diese ersten Anfänge der ganzen folgenden Hierarchie zurückführen, sei unstreitig die Autonomie der Gemeinden. Ich will nun zwar diese Ansicht, die an Apg. 6. eine Stütze hat, keineswegs bestreiten; aber das möchte ich doch bemerken, daß aus den Worten des Clemens diese Vorstellung von der Wahl eines kirchlichen Gemeindebeamten denn doch nicht nothwendig folgen dürfte. Schon oben habe ich darauf hingewiesen, daß die ἐλλόγιμοι ἄνδρες nicht gerade Laien sein mußten, und daß Clemens mit den Worten: τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων — ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας (Cap. XLIV.) nicht von christlichen Gemeindebeamten überhaupt, sondern von den angegriffenen corinthischen Gemeindebeamten spricht. Ich glaube daher, daß die eben bezeichneten Worte des Clemens nicht, wie Herr D. v. Baur thut, in die allgemeine Formel umgesetzt werden dürfen: „Die nun, die von den Aposteln oder nachher von andern achtbaren Männern, unter Billigung der ganzen Gemeinde, aufgestellt worden, und ihren Dienst an der Heerde des Herrn tadellos versehen haben, könne man nicht mit Recht aus ihrem Gemeindeamt verdrängen.“ Es sind in dieser Uebertragung der betreffenden Stelle bei Clemens nicht nur die Prädicate weggelassen, die den corinthischen Kirchendienern gegeben werden, sondern es ist namentlich auch das „τούτους“ ignorirt, das Clemens gegen das Ende des Satzes an die Stelle des zu Anfang desselben stehenden „τοὺς“ setzt. Gilt nun aber diese Stelle nur von den corinthischen Kirchendienern, so ist man nicht berechtigt, dieselbe in eine allgemein gefaßte Formel umzusetzen. Es scheinen mir vielmehr die Worte: συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης (bei denen sich ohnehin auch fragt, ob sie sich auch auf die beziehen, welche die Apostel oder nur auf die, welche die ἐλλόγιμοι ἄνδρες eingesetzt haben) in diesem Zusammenhange den Sinn zu haben: Als diese Männer, die ihr verdrängt habt, von den Aposteln oder von andern an-

gesehenen Männern (Einige waren wohl von den Aposteln selber, Andere eben von andern angesehenen Männern eingesetzt) in ihre Stelle eingesetzt wurden, da war dieß doch der ganzen Gemeinde recht; warum ist's euch denn jetzt nicht mehr recht, da doch diese Männer selbst keinen Anlaß zur Unzufriedenheit gegeben haben, sintemal sie ihr Amt untadelhaft geführt, christlich gelebt und in der langen Reihe von Jahren seit ihrem Amtsantritt bis jetzt bei Jedermann Anerkennung gefunden haben?! Eben darum aber thut ihr Unrecht durch deren Entfernung vom Amt. Dieser Sinn der betreffenden Stelle ist bei Clemens doch gewiß auch zulässig, und scheint fast besser in den Zusammenhang zu passen als der, welcher sich ergibt, wenn die Worte in der angegebenen Weise verallgemeinert werden. Die Autonomie der Gemeinden würde aber bei dieser Auffassung freilich nicht so direct aus der fraglichen Stelle folgen.

Nun ist noch zu erörtern die Frage nach den Benennungen sowohl des Gemeindeamts als auch der damit betrauten Personen, womit die weitere Frage zusammenhängt, welches die Functionen gewesen seien, die den Letzteren oblagen Als Bezeichnungen des christlichen Gemeindeamts selber kommen nur zwei Ausdrücke vor, nämlich Cap. XLIV. *ἐπισκοπή* (zweimal) und *λειτουργία* (dreimal) und zwar in folgendem, wohl in's Auge zu fassenden Zusammenhange: Damit nicht wegen der „*ἐπισκοπή*" Streit entstehe, so haben die Apostel gewisse Beamte eingesetzt, deren „*λειτουργία*", wenn sie mit Tod abgehen, auf Andere übergehen soll. Solche Beamte, zumal wenn sie ihre *λειτουργία* tadellos versehen haben (*ἀμέμπτως λειτουργήσαντας*), können kraft dieser apostolischen Anordnung nicht mit Recht von ihrer „*λειτουργία*" entfernt werden; es ist vielmehr eine große Sünde, sie ihrer „*ἐπισκοπή*" zu entsetzen. Hieraus ergibt sich denn ohne jeglichen Zweifel, daß *ἐπισκοπή* und *λειτουργία* von einer und derselben Sache gebraucht werden, und zwar wohl so, daß letzteres die allgemeine, abstracte, ersteres aber die speciellere, concrete Bezeichnung eines und desselben Amtes ist, daß auf diese Weise wesentlich als ein Dienst aufgefaßt wird.

Mit dem Bisherigen hängt aber auch zusammen die Benennung der Beamten. Rechnen wir den Cap. I. gebrauchten

Ausdruck ἡγούμενοι nebst dem ähnlichen: προηγούμενοι, C. XXI., als allgemeine und abstracte Benennungen ab, so bleiben noch drei Namen (nicht, wie Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 4. Aufl. Bd. I. S. 143. Not. 5., meint, nur zwei: ἐπίσκοποι und διάκονοι) übrig, nämlich: πρεσβύτεροι (welches Wort übrigens in 2 Stellen: Cap. I. und XXI., vielleicht nicht sowohl eine kirchliche Stellung, als eben nur „die Alten" im Gegensatze zur Jugend bezeichnen dürfte), ἐπίσκοποι und διάκονοι. Nun heißt es Cap. XLIV: Damit nicht über die „ἐπισκοπὴ" (nach dem Obigen = λειτουργία) Streit entstehe, haben die Apostel die „προειρημένους", worunter offenbar nur die C. XLII. genannten ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι gemeint sein können, eingesetzt. Hieraus erhellt somit, daß die ἐπισκοπὴ (= λειτουργία) von ἐπισκόποις und διακόνοις verwaltet wurde. Diese nun („τούτους") haben die Corinther unrechtmäßigerweise von ihrer „λειτουργία" entfernt; deßhalb preist Clemens die (durch den Tod) vorangegangenen „πρεσβύτεροι" glücklich, weil sie nicht mehr von ihrer Stelle (τόπος) verdrängt werden können. Es werden also die gegenwärtigen πρεσβύτεροι den vorangegangenen gegenübergestellt. Ferner: C. XLVII. wird der von den Corinthern gegen die mit der „λειτουργία" (= ἐπισκοπή) betrauten ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (vgl. C. XLII. XLIV.) erregte Aufstand mit den Worten geschildert: — τὴν — — Κορινθίων ἐκκλησίαν — — στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους. Weiter: C. LIV. wird das friedliche Verhältniß, in dem die Gemeinde, statt des damals obwaltenden Unfriedens, mit ihren Beamten stehen sollte, genannt ein Friedehalten μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων. Endlich C. LVII. werden die, die den Aufstand in Corinth erregt haben und also nach C. XLIV. die vorgesetzten ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (vgl. C. XLII.) aus ihrer λειτουργία (= ἐπισκοπή) verdrängten, zur Rückkehr ermahnt mit den Worten: ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις. Faßt man nun dieses Alles zusammen, so erhellt hieraus sonnenklar, daß das eine Gemeindeamt (λειτουργία = ἐπισκοπή) versehen wurde von ἐπισκόποις καὶ διακόνοις, welche, Beides zusammengenommen, πρεσβύτεροι genannt werden. Es kommen also wohl drei Amtsnamen vor,

aber es waren nicht drei Aemter, sondern nur ein Amt, das die πρεσβύτεροι bekleideten, die aber, je nachdem die eine oder die andere Seite ihrer Amtsthätigkeit in's Auge gefaßt wird, bald ἐπίσκοποι, bald διάκονοι heißen.

Was nämlich die einzelnen Functionen betrifft, in welche die λειτουργία (= ἐπισκοπή) sich theilte, so findet sich in dem Briefe des Clemens außer denen, die schon mit den Namen ἐπίσκοπος und διάκονος angedeutet sind, noch die C. LVII. den Presbytern vindicirte Ausübung der Kirchenzucht. Haben aber πρεσβύτεροι Kirchenzucht gehandhabt, so ist damit auch gesagt, daß sie ἐπίσκοποι gewesen seien, da sie ja nur mittelst der ἐπισκοπή erfahren konnten, wo jene eintreten müsse. Von einer weiteren Function derer, die mit der λειτουργία betraut waren, also der ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, ist die Rede, wenn Clemens dieselben C. XLIV. aufführt als die ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα. Hiemit ist im Wesentlichen ein Dienst bei der Feier des heiligen Abendmahls gemeint (wovon unten ein Weiteres), und doch wird derselbe denen zugeschrieben, die, wie die unmittelbar darauf folgenden Worte beweisen, die ἐπισκοπή inne haben. Also auch hieraus ergibt sich wieder die Einheit des Amts, sowie die verschiedene Benennung desselben nach den verschiedenen Richtungen der Amtsthätigkeit. Aehnlich, wie wir heutzutage mit Anwendung jetzt gebräuchlicher Termini (die aber natürlich keine Uebersetzung der griechischen sein sollen) z. B. sagen könnten: den Kirchendienst versehen die Geistlichen als Prediger und Seelsorger, so auch: die λειτουργία, ἐπισκοπή versahen die πρεσβύτεροι als ἐπίσκοποι und διάκονοι. Ich kann hiebei nicht unterlassen, noch darauf hinzuweisen, wie schön und dem Geiste des Christenthums angemessen damit den Worten unseres Herrn Jesu Matth. 20, 26 f.: ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι, ἔστω ὑμῶν διάκονος, καὶ ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔστω ὑμῶν δοῦλος, und ebendas. 23, 11: ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος, nachgelebt wurde, wenn der Presbyter, der als ἐπίσκοπος über die Andern hinaufgestellt war, zugleich „διάκονος“ genannt wurde, als welcher er also auch wieder unter den Andern stand.

Das Resultat aus dem Bisherigen stimmt sonach ganz mit dem überein, was Herr D. v. Baur (a. a. O. S. 240 f.) sagt: „Die beiden Namen (ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι) bezeichnen dieselben Personen, je nachdem sie als die Häupter und Vertreter der Gemeinde oder als die das Ganze überwachenden Aufseher betrachtet wurden. Wie auf diese Weise die ἐπίσκοποι mit den πρεσβύτεροι zusammenfallen, so scheint auch die διακονία das ursprüngliche Element des christlichen Gemeideamts zu enthalten.“ Was sodann die διάκονοι betrifft, so sei — wird weiter gesagt — an das eigentliche Diakonenamt unstreitig nicht zu denken, und wenn Ritschl (die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 369.) behaupte, daß διακονία jede mögliche Form des Gemeindedienstes, also wohl auch die Gemeindeleitung bedeute, so lasse sich dieß nicht in Zweifel ziehen, wohl aber werde das Richtige dieser Ansicht dadurch vervollständigt, wenn man auch bei dieser weiteren Bedeutung den Grundbegriff, von welchem das Diakonenamt ursprünglich seinen Namen hatte, die Sorge für die Dürftigen, nicht aus dem Auge verliere und annehme, daß die Gemeindeleitung insofern διακονία genannt wurde, als man sie selbst als einen aus dem Bedürfniß der Gemeinde hervorgehenden Dienst an ihr betrachte. Man diene der Gemeinde, nehme sich derselben an, handle in ihrem Interesse, eben indem man sie leite. Es sei sonach das christliche Gemeindeamt in seinem ursprünglichen Sinne eine διακονία, ein durch das Bedürfniß und das Interesse des Ganzen bedingter Dienst.

Schon mit dieser Auffassung des Amts als eines Dienstes will sich denn nun die Ansicht Mancher, daß damals bereits ein Stand der Kleriker über die „λαϊκοὶ ἄνθρωποι“ sich erhoben gehabt habe, nicht wohl zusammenreimen. Von Letzteren ist nämlich bei Clemens die Rede in Cap. XL., und man hat eben aus dem Vorkommen dieses Ausdrucks auf einen schon damals ausgebildeten Gegensatz zwischen Klerikern und Laien, wie derselbe in den späteren Zeiten der christlichen Kirche bestand, schließen, oder aber — die betreffende Stelle um dieses Ausdrucks willen für interpolirt erklären wollen (vgl. zu letzterem Schröckh, christliche Kirchengeschichte, Bd. 2. S. 270.). Allein, was Clemens in

der fraglichen Stelle von einem Hohenpriester, von Priestern und Leviten sagt, denen eben die λαϊκοὶ ἄνθρωποι gegenüberständen, das ist offenbar nicht vom Christenthum gesagt, wie Schröckh (a. a. O.) irrthümlich annimmt, sondern vom Judenthum (vgl. auch Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 4. Aufl. Bd. 1. S. 228. Not. 1.). Denn gleich im folgenden Capitel spricht Clemens, und zwar hier ganz ausdrücklich, von dem jüdischen (jerusalemischen) Hohenpriester und den προειρημένοις λειτουργοῖς, womit er eben auf Cap. XL. zurückweist. Also von jüdischen λειτουργοῖς ist in diesem letzteren Capitel die Rede, aber nicht von einer der jüdisch-kirchlichen Rangordnung entsprechenden Gliederung der christlichen Hierarchie. (Im Uebrigen mag Clemens, da er ja unter Anderem eben auch aus der göttlichen Anordnung des jüdischen Priesterthums die Berechtigung des christlichen Gemeindeamts deducirt, immerhin an eine gewisse Analogie zwischen den jüdischen und christlichen Kirchendienern gedacht haben, ohne jedoch den Gedanken im Einzelnen streng verfolgen zu wollen.)

Ebenso wenig aber als ein Stand der Kleriker als solcher sich damals schon über die Laien erhoben hatte, — ebenso wenig findet sich auch in dem Brief des Clemens irgend eine Spur davon, daß unter den Gemeidebeamten selbst eine schon ausgeprägte Rangordnung bestanden hätte, daß also der ἐπίσκοπος, wie das sich später in der christlichen Kirche gestaltete, bereits über die πρεσβύτεροι und διάκονοι sich hinaufgeschwungen gehabt hätte, oder von Anfang an über sie hinaufgestellt worden wäre. Die oben S. 777 ff. gesammelten Stellen aus dem Briefe des Clemens beweisen auf's Evidenteste, daß ἐπίσκοποι (zu beachten dürfte sein, daß, wie auch gewöhnlich im neuen Testament, bei Clemens immer nur der Plural vorkommt), die als solche auch διάκονοι heißen, eben nur πρεσβύτεροι waren, denn — wie ich oben auseinandersetzte — der Streit eben über die ἐπισκοπή wird ja specieller ein Sichauflehnen der Gemeinde wider die πρεσβύτεροι genannt. Will man dieß nicht anerkennen, sondern gleichwohl auch hier einen Episcopat, wenn auch nicht gerade in gleichem, so doch wenigstens in ähnlichem Sinne, wie derselbe in der späteren Kirche auftritt, behaupten, so muß man zu ungeschichtlichen

Hypothesen seine Zuflucht nehmen, wie das z. B. von D. Thiersch (die Geschichte der christlichen Kirche im Alterthum, 1. Theil, S. 265 f.) geschieht. Um die so eben geltend gemachte, der Behauptung des Vorhandenseins eines Episcopats in jener Zeit hinderliche Thatsache aus dem Wege zu räumen, muß nach D. Thiersch der corinthische Bischofsstuhl damals erledigt gewesen sein, zu welcher Annahme aber durchaus keine nöthigenden Gründe vorliegen dürften.

Noch weniger als das, daß der Bischof schon damals über den Presbytern gestanden sei, beweist der Brief des Clemens, daß damals schon ein Bischof (nämlich der römische) vor den andern Bischöfen irgend einen Vorrang gehabt habe. Für diese letztere Meinung nämlich hat man sich eben darauf berufen, daß Clemens (der bekanntlich nach der neueren Zählung der katholischen Kirche der vierte römische Bischof gewesen sein soll) sich in die corinthischen Gemeindeangelegenheiten eingemischt habe. Namentlich wird, wie sich erwarten läßt, von katholischer Seite dieser Umstand gern hervorgehoben als eine nicht ganz verwerfliche Unterlage für die cathedra Petri. Wocher (in seiner mehrmals citirten Schrift) hält zwar, wohl im Bewußtsein davon, auf wie schwachen Füßen dieses Argument stehe, mit der Sache ziemlich zurück, kann aber gleichwohl nicht umhin, es wenigstens „sehr auffallend" zu finden, daß die corinthische Gemeinde sich mit ihren Angelegenheiten gerade nach Rom gewendet habe (a. a. O. S. 30. Anm. 36.), da ja doch in dem mehr als noch so nahen Ephesus der von Paulus so vorzüglich ausgezeichnete Timotheus und in dem ungefähr gleich weit entfernten Jerusalem damals (nämlich nach seiner Ansicht über die Zeit der Entstehung des clementinischen Briefes an die Corinther ums Jahr 68) noch Johannes und andere Apostel waren. Auf diese Weise überläßt es Wocher dem Leser, sich über diesen Sachverhalt seine eigenen Gedanken zu machen und zuletzt dann natürlich auf das Resultat zu kommen, es sei eben doch merkwürdig, daß Rom damals schon so hoch über Ephesus und sogar über Jerusalem gestanden sei! Gegen den Versuch, auf diese Weise schon in dem Briefe des Clemens Spuren des

Papstthums finden zu wollen, sprechen aber mancherlei Gründe. Es ist ja schon gar nicht einmal über allem Zweifel erhaben, ob Clemens seinen ersten Brief an die Corinther als römischer Bischof geschrieben habe (wenigstens beweist es das von Wocher a. a. O. S. 10. hierfür beigebrachte Citat aus Irenäus, adv. haer. III, 3., noch lange nicht). Auch seine Schreibweise ist nichts weniger als päpstlich, so daß Wocher (S. 31.) sich selber darüber wundern und sagen muß, Clemens nehme darin durchaus nicht das Ansehen eines Befehlenden an und lasse nichts von apostolischem Ansehen hervortreten. Dieß allein beweist übrigens noch nichts. Es steht aber meines Wissens auch nirgends geschrieben, daß die Corinther überhaupt, oder, wie Wocher noch bestimmter weiß (S. 30.), die Bessergesinnten unter ihnen, keinen andern Ausweg gewußt haben, als sich nach Rom zu wenden, was (ebendas. S. 33. Anm. 3.) aus dem Zusammenhang und der Art, wie Clemens Cap. I. sich entschuldige, mit ziemlicher Gewißheit hervorgehen soll. Von anderer Seite sucht man das noch weiter dadurch zu bekräftigen, daß man C. I. die Worte: *περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν πραγμάτων* bedeuten läßt: die Dinge, worüber von den Corinthern) in Rom) angefragt worden sei, was aber Wocher nicht billigt und daher lieber „bei euch bestrittene Dinge" übersetzt. Beides ließe sich wohl vereinigen, wenn man übersetzte: „bei euch in Frage stehende (oder gestellte) Dinge"; aber — die Anfrage in Rom ist damit eben nicht gerettet. Sodann spricht auch noch gegen die Annahme, daß Clemens schon als „Papst" mit den Corinthern verkehrt habe, der Umstand, daß eigentlich nicht er, sondern, wie die Ueberschrift des clementinischen Briefs besagt, die römische Gemeinde an die Corinther schreibt. Das kommt aber meines Wissens sonst nie vor, daß ein „Papst" sich in dieser Weise hinter seine Gemeinde stellt und gleichsam mit deren Auctorität angethan gegen Jemand auftritt. Wenn je aus dem Umstand, daß man damals in Rom von den corinthischen Vorfällen Notiz genommen hat, etwas folgen soll, so ist es — mag nun von Corinth aus eine Anfrage vorhergegangen sein oder nicht (vgl. auch hiezu Cap. XLVII: *ἡ ἀκοὴ — — εἰς ἡμᾶς ἐχώρησεν*)

— höchstens nur die römische **Gemeinde**, der eine hervorragendere Stellung unter den übrigen christlichen Gemeinden zukäme, nicht aber der römische Bischof, und von einer Spur des Papstthums kann in dem Schreiben des Clemens, das durchaus die herzlichste Bruderliebe athmet, die auch ohne vorangegangene Anfrage, oder ohne vorher einen Hilferuf abzuwarten, in der Weise, wie es geschehen ist, einzuschreiten sich für berufen halten konnte, — überall nichts entdeckt werden.

3.

Zur Geschichte des christlichen Cultus.

Hieher gehören nach der gewöhnlichen Auffassungsweise der betreffenden Worte die beiden Capitel XL. und XLI., in welchen aber eigenthümliche Schwierigkeiten sich finden, die eine ausführlichere Behandlung erfordern würden. Ich beschränke mich deßhalb hier auf einzelne Bemerkungen über die Sache. Gleich zu Anfang des Cap. XL. steht: *πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροὺς τεταγμένους, τάς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ᾽ ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις· ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὥρισεν κ. τ. λ.* Hier wäre also von bestimmten gottesdienstlichen Handlungen (*προσφοραὶ καὶ λειτουργίαι*) die Rede, die zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten und von bestimmten Personen verrichtet werden sollen, und da fragt sich denn vor Allem: was haben die *προσφοραὶ* und *λειτουργίαι* zu bedeuten? Diese Frage ist um so wichtiger, als von diesen Opfern und Gottesdiensten ausdrücklich gesagt wird, der Herr selbst habe sie angeordnet und die näheren dabei zu beachtenden Umstände festgesetzt. Es sei mir erlaubt, auch hier wieder an das von **Wocher** hierüber Gesagte anzuknüpfen. Derselbe bemerkt a. a. O. S. 119: Man fragt, wo doch in den Evangelien und anderen Schriften des neuen Testaments etwas von solchen Anordnungen stehe, und die Antwort, die er auf diese Frage folgen läßt, ist: Nirgends. Dabei läßt sich nun das Interesse nicht verkennen, das er als Katholik dabei hat, für's Erste hier auf die mündliche Ueberlieferung hinweisen zu können, da man ja damals Manches habe

wissen können, was von den Aposteln nicht aufgezeichnet war, und für's Andere, hier etwas von — in der christlichen Kirche darzubringenden — Opfern zu finden, um das von protestantischer Seite so oft und so hart angefochtene Meßopfer seiner Kirche damit begründen zu können; denn — sagt er — es sei aus Allem zu schließen, daß Clemens hier vorzüglich die „ordentliche“ Feier des heiligen Abendmahls meine. Ich will nun keineswegs in Abrede ziehen, daß man die Sache mit einigem Recht so ansehen könnte. Clemens könnte (unter gewissen Voraussetzungen, von denen weiter unten die Rede sein wird) allerdings hier eine mündliche Ueberlieferung der Kirche gemeint haben, eine Ueberlieferung, die auf uns nicht gekommen ist, die aber auch der katholischen Kirche wohl ebenso unbekannt ist als uns. Es ist zwar nicht richtig, daß im neuen Testamente von darzubringenden Opfern nichts erwähnt werde. Wenn ich aus naheliegenden Gründen auch nicht an Stellen wie Röm. 12, 1. *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν κ. τ. λ.*, oder wie 1 Petr. 2, 5. *ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ κ. τ. λ.*, erinnern will, so gehört doch gewiß hieher Phil. 2, 17., wo Paulus sagt: *ἀλλ' εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν* (wo also sogar auch die Opfer und Gottesdienste bei einander stehen wie bei Clemens), und dann aber besonders noch die Stelle aus dem Munde des Herrn selber Matth. 5, 23 f.: *Ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον — — ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου — — καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου*, welche Stelle, wie ja Wocher selber (S. 110. Anm. 189.) anführt, schon von Irenäus (IV, 34.) zum Beweis angeführt worden ist, daß Christus auch in seiner Kirche Opfer zu bringen vorgeschrieben habe. Da nun aber Clemens in seinem Brief auch noch von vorgeschriebenen Orten und Zeiten, sowie von bestimmten Personen redet, die die Opfer und Gottesdienste verrichten sollen, worüber allerdings im neuen Testamente sich nichts findet, so könnte er immerhin eine mündliche Tradition aus der Zeit des Herrn Jesu oder der Apostel bei Niederschreibung der oben angeführten Worte seines Briefes im Auge

gehabt haben. Für jeden Fall aber sollen also Opfer auch in der Zeit des neuen Bundes dargebracht werden, wie denn auch Irenäus sagt: Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura et in fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias eorum quae sunt ex creatura eius; und: Ita id ipsum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut disceret Deo servire (vgl. bei Clemens: *προσφοραὶ καὶ λειτουργίαι*). Sic — fährt er weiter fort — et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione. Est ergo altare in coelis. Illuc enim preces nostrae et oblationes nostrae diriguntur etc. Solche christliche Opfer sah Irenäus Mal. 1, 11. vom Propheten geweissagt, wenn dieser von der Zeit, da der Höchste das mosaische Opfer verwerfen wird, spricht: וּבְכָל־מָקוֹם מֻקְטָר מֻגָּשׁ לִשְׁמִי וּמִנְחָה טְהוֹרָה וגו׳. Daß nun aber diese Opfer des neuen Bundes, von denen Irenäus spricht, keinen versöhnenden Charakter haben, also mindestens keine חַטָּאוֹת und אֲשָׁמִים sein sollten, dürfte schon die Forderung beweisen, daß sie „in sententia pura“ dargebracht werden sollen, womit das Schuldbewußtsein, das bei den Versöhnungsopfern des alten Bundes vorausgesetzt ist, nicht harmoniren würde. Mit einer solchen Bedeutung der neutestamentlichen Opfer würde ja auch das neue Testament selber im diametralsten Widerspruche stehen, denn: *μιᾷ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὰ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους*; und: *οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία*; Hebr. 10, 14. 26. Es wäre daher, da man bei Opfern doch vorherrschend eben an Versöhnungsopfer zu denken pflegt, eigentlich gerathener, bei Clemens „*προσφορά*“ gar nicht mit „Opfer“, sondern lieber mit „Darbringung“ zu übersetzen, indem man, obgleich die beiden Ausdrücke an sich freilich identisch sind, doch eben mit „Opfer“ einen intensiveren Sinn zu verbinden pflegt als mit „Darbringung“ [a]). Schröckh (a. a. O. Bd. III, S. 222 f.)

---

a) So macht man es ja z. B. der katholischen Kirche in Betreff ihres Meßopfers fortwährend zum Vorwurf, daß sie bei demselben den

meint nun, Irenäus habe unter den Opfern der Christen bloß das Gebet verstanden, mit welchem die Christen Gott für das Brod und den Wein, welche zum Abendmahl abgesondert wurden, dankten, Ihm diese Gaben besonders widmeten und Ihn baten, daß Er sie zu dem bestimmten Gebrauche heiligen möchte. „So“ — fährt er dann weiter fort — „wie die freiwilligen Beiträge der Gläubigen zum Unterhalte der Armen und zum Theil auch der Lehrer ein Darbringen oder Opfern in diesen Zeiten der Kirche heißen“ (erstere führen ja, soweit sie in der Kirche deponirt werden, noch heute diesen Namen), „so konnte auch die Heiligung des Brods und Weins, von welchen das heilige Abendmahl gehalten werden sollte, zumal mit Gebet begleitet, gar wohl diesen Namen führen.“ Diese Ansicht von der Sache wird auch unterstützt durch den Anfang des C. XLI. bei Clemens, wo derselbe — offenbar mit Rückbeziehung auf C. XL. — sagt: *Ἕκαστος ὑμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω Θεῷ κ. τ. λ.*, und wo er somit die Opfer oder das *προσφέρειν* mit *εὐχαριστεῖν* zu umschreiben scheint. Es dürfte deßhalb nur zu billigen sein, daß Wocher (a. a. O. S. 120. Anm. 221.) den Anfang des C. XLI. im Briefe des Clemens nicht durch: unusquisque in suo ordine Deo gratias agat, Jeder sei Gott an seiner Stelle dankbar, — wiedergegeben haben, sondern *εὐχαριστεῖν* in der prägnanten kirchlichen Bedeutung genommen haben will, nämlich vom christlichen Abendmahl (von welchem ja auch Justinus Mart. in seiner Apol. mai. unter dem Namen *εὐχαριστία* redet). Es dürfte hienach wohl angenommen werden, daß Clemens C. XL. unter den Opfern ganz dasselbe meint, wovon Irenäus a. a. O. spricht, zumal da in dem Zeitraum, durch welchen diese beiden Männer von einander getrennt sind,

Leib Christi immer wieder auf's Neue zur Versöhnung für die Sünden opfere, obgleich sie (Can. et decr. conc. Trid., sess. XXII., cap. II.) ausdrücklich behauptet: Christus, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, incruente immolatur, wodurch der Charakter eines Versöhnungsopfers eigentlich wegfällt, denn: הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר (3 Mos. 17, 11.). Auch von einer Beeinträchtigung des Opfertodes Christi kann alsdann nicht wohl mehr die Rede sein.

wohl keine wesentlichen Aenderungen im christlichen Cultus werden vorgenommen worden sein; und man wird daher behaupten dürfen, daß Clemens C. XL. von der Feier des heiligen Abendmahls rede, als bei welcher gewisse Dinge Gott dargebracht wurden. Nur ist wohl bei solchen Darbringungen nicht ausschließlich nur an die Abendmahlselemente, Brod und Wein, zu denken, sondern es dürften auch noch die bald vor, bald nach dem heiligen Abendmahl gefeierten sogenannten Agapen dazuzunehmen sein, von welchen sich ja schon in der Apostelgeschichte, im ersten Corintherbrief und im Brief Judä Spuren finden, so daß man an ihrem Ursprung schon im apostolischen Zeitalter — kaum zweifeln kann. „Auf den Rath der Apostel" — meint Schröckh (a. a. O. S. 338.) — „sei gewiß eine Anstalt fortgesetzt worden, die so viel zur Erhaltung der allgemeinen Liebe, Einigkeit und Vertraulichkeit unter den Christen, zur liebreichen Versorgung ihrer Armen, zur Tilgung der stolzen und harten Vorurtheile, die aus dem Unterschiede des Standes und Vermögens bei den Menschen zu fließen pflegen, endlich auch zur Unterdrückung der alten Abneigung zwischen Juden und Heiden, die nun in Eine kirchliche Gesellschaft gesammelt wurden, beitragen konnte." Alles zusammengenommen, wird man wohl mit Thiersch (a. a. O. S. 307.) sagen dürfen: „Lobgesänge, Gebete und die von der Gemeinde dargereichten irdischen Gaben, das Sinnbild ihrer Selbsthingabe, sind der Gegenstand dieser Darbringung oder Opferung"; oder mit Hrn. D. v. Baur (a. a. O. S. 246.): „Das Opfer ist nur das Gebet, namentlich das Dankgebet bei dem Abendmahl mit den von der Gemeinde dargebrachten Gaben."

Was ich bisher im Anschluß an den Brief des Clemens „zur Geschichte des christlichen Cultus" beigebracht habe, reihte sich an die beiden C. XL. und XLI. dieses Briefes an, und zwar unter Zugrundelegung der gewöhnlichen Auffassungsweise der betreffenden Worte, wornach ὁ δεσπότης (zu Anfang des C. XL.) Christus ist, und dann unter dem προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι u. s. w. neutestamentliche Institutionen verstanden werden. Eben dieses

meinte ich oben unter den „gewissen Voraussetzungen", von denen aus ich den Gegenstand bisher behandelt habe. Nun nennt freilich Clemens in seinem Briefe bald Gott, den Vater, bald Gott, den Sohn, schlichtweg „Herr", aber gleichwohl nicht ohne sorgfältige und consequente Distinction. Von circa 80 Stellen, in denen die beiden genannten Personen der Gottheit das Prädicat „Herr" bekommen, geht etwa ein Viertel unzweideutig auf Christum, und hier ist durchgängig *κύριος* gebraucht. Die übrigen drei Viertel dieser Stellen beziehen sich auf Gott, den Vater, und hier ist zwischen *κύριος* und *δεσπότης* gewechselt, aber wieder nicht willkürlich, sondern in der Weise, daß Clemens bei seinen eigenen Worten durchgängig *δεσπότης* braucht, während, wo *κύριος* steht, was bei mehr als der Hälfte dieser drei Viertel der Fall ist, die Stellen fast insgesammt aus der Septuaginta genommen sind, wo „Herr" mit „*κύριος*" wiedergegeben ist. Nur etliche Male hat Clemens, wenn er z. B. eine biblische Geschichte des alten Testaments freier erzählt, dann selber auch — wohl eben nach dem Sprachgebrauch der Septuaginta — *κύριος* gesetzt, wo die Septuaginta z. B. *θεὸς* hat u. s. w. Aus dieser Zusammenstellung geht jedenfalls mit größter Evidenz hervor, daß Christus von Clemens nicht ein einziges Mal *δεσπότης*, sondern immer nur *κύριος* genannt wird, und daß es bei allen anderen Stellen (mehr als zwanzig), in denen *δεσπότης* gebraucht wird, aus dem Zusammenhang (sie betreffen meist alttestamentliche Verhältnisse) unzweifelhaft ist, daß Gott, der Vater, der Gott des alten Bundes, gemeint ist. Daraus folgt weiter, daß, wenn Christus sonst immer consequent *κύριος*, und Gott, der Vater, consequent *δεσπότης* und *κύριος* genannt wird, in C. XL. nun nicht auf einmal und gegen alle Regel unter *δεσπότης* Christus verstanden werden darf, sondern hier ebenfalls von dem alttestamentlichen Gotte die Rede ist. Damit fällt dann aber auch das, was von neutestamentlichen *προσφοραὶ* und *λειτουργίαι* gesagt wird, weil hienach bei Clemens nicht von christlichen, sondern von Institutionen des mosaischen Gesetzes gesprochen wird. Die „*προσφοραὶ καὶ λειτουργίαι*" sind die alttestamentlichen Opfer und Gottesdienste, und — die Hypothese

von einer auf jene bezüglichen mündlichen Tradition zerfällt in Nichts. Da, wie ich bereits oben nachgewiesen habe, auch die berühmte Stelle am Ende des C. XL. nicht, wie schon geschehen ist, auf's Christenthum bezogen werden darf, sondern vom Judenthum gilt, so fällt auch von hier aus einiges Licht auf den Anfang von C. XL. und bestätigt dessen Beziehung auf's Judenthum.

Dürfte nun aber auch dieses Resultat aus dem Bisherigen sicher stehen, so sind damit doch die Schwierigkeiten der beiden C. XL. und XLI. noch nicht alle gehoben. Ueber von dem „Herrn" (nämlich Christo) ausdrücklich angeordnete Opfer und Gottesdienste, über von Ihm bestimmte gottesdienstliche Zeiten, Orte und Personen braucht man hienach zwar wegen C. XL. sich nicht den Kopf zu zerbrechen; aber von christlichen Opfern zu reden, dazu gibt auch C. XXXVI., wo Clemens Jesum den *ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν* nennt, immerhin noch Anlaß (vgl. auch C. XLIV. — *τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα* —.) Und dann heißt es eben doch auch zu Anfang des C. XL: „Wir müssen Alles ordentlich ausrichten, was der Herr — — befohlen hat (*πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν*); und zu Anfang des C. XLI. steht zu lesen: *Ἕκαστος ὑμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι.* Es scheint eben auch hieraus hervorzugehen, daß das Christenthum sich damals selber in gewisser Hinsicht noch so ziemlich eins wußte mit dem Judenthum, wie es ja auch von Anderen, so namentlich gerade in Rom, längere Zeit eben als jüdische Secte angesehen worden ist, die man duldete, weil einmal die jüdische Religion zu den religiones publice adscitae gezählt wurde, und die man erst dann auch zu verfolgen begann, als der Unterschied zwischen beiden mehr hervorgetreten war, und das Christenthum sich nicht mehr des umbraculum licitae religionis erfreuen konnte, sondern man vielmehr in den Christen ein tertium hominum genus erblickte, „für dessen rechtliche Existenz man keine Kategorie hatte".

3.

Die ontologische und ökonomische Trinität und die Natur in Gott.

Von Professor D. **Sengler** in Freiburg.

Es ist in neuester Zeit die Unterscheidung der ontologischen und ökonomischen Trinität schärfer und bestimmter hervorgetreten, als früher. Diese Unterscheidung scheint mir so wichtig, daß ich glaube, die Bestimmung des wahren Verhältnisses beider macht nicht bloß einen wahren Gottes-, sondern auch Weltbegriff erst möglich. Vor Allem hängt aber die richtige Begründung der Christologie von derselben ab. Viele unlösbare Schwierigkeiten in derselben haben ihren Grund in diesem unrichtigen Verhältniß beider Formen der Trinität und in dem Mangel der Begründung des Gottesbegriffs in derselben. Damit ich nur gleich meine Ansicht in den Vordergrund stelle, so scheint mir bis jetzt die ontologische Trinität immer mit der ökonomischen confundirt worden zu sein, so daß jene gar nicht einmal rein an und für sich Problem der Begründung geworden ist, viel weniger wirklich begründet wurde. Es ist auch ganz natürlich, daß das Wesen Gottes zunächst nur phänomenologisch, d. h. nach seiner Erscheinung und Offenbarung in der Welt, nicht aber an und für sich, unabhängig von dieser, Gegenstand des Erkennens und der Begründung geworden ist. Die ganze alte Welt hat Gottes Wesen nur immer in seiner Erscheinung in der Welt, nicht an und für sich zum Inhalt des Erkennens gemacht. Gott ist in dieser Beziehung der Ueberseiende und an sich selber nicht erkennbar. Der Grund liegt in der platonischen Philosophie ganz nahe, nach welcher die Ideen nur ihre realen Bestimmungen und Bewegung durch die Materie erhalten. Daher läßt auch Platon mit der Weltseele erst Bewegung anfangen, und die Seele ist ihm Princip der Bewegung. Sie ist sinnlich-geistig und hat das Princip der Materie in sich aufgenommen. Allein Leben ist nur durch Bewegung und Selbstvermittlung möglich, setzt

also in den Zweckursachen die Mittelursachen voraus, durch welche sie sich bewegend verwirklichen. Deßwegen gibt Aristoteles die Ideen Platon's als außer der Sinnenwelt an und für sich bestehend auf und nimmt sie nur der Sinnenwelt innewohnend an. So werden sie zu Entelechien und Energien. Allein er muß dann auch Gott an sich nur als theoretische Vernunft erfassen. Damit hat er die Möglichkeit der realen Wechselwirkung Gottes und der Welt aufgehoben. Gott ist so bloß der Weltzweck, nicht die Ursache, der Bildner derselben. Es fehlen ihm auch an sich die Mittelursachen, durch welche er Bildner zu sein vermag. Die Stoiker konnten Gott nur dadurch in die Weltentwickelung hereinziehen, ihn als Grund derselben fassen, daß sie ihn mit der Weltsubstanz identificirten.

Die Trinitätslehre hat nun im Christenthum die große Bedeutung, daß sie in Gott selbst eine Vermittlung und so eine Bewegung, ein Leben Gottes hervorbringt und in diesen die Idee der Welt begründet, um sie dann zu verwirklichen. Allein es ist hierbei die ökonomische Trinität als Erscheinung von der ontologischen angenommen worden, ohne daß das Wesen der ontologischen begründet wurde. Es fehlt daher die zweifache Zeugung des Sohns. Bei der Zeugung des Sohns in der ökonomischen Trinität ist die Idee der Welt keine Gott gegebene, wie bei Platon, nicht natura sua, sondern actu in ihm, und deßhalb, weil sie seine Gedanken- und Willensbestimmung ist, ist sie nicht bloß ideal, sondern auch real: Kraft, Form und Materie ihres Wirkens enthält sie in sich. So kann Gott Vater als Schöpfer, der Sohn als Erlöser und der heilige Geist als Heiliger in der Welt erscheinen. Als Hauptmotiv, daß der Sohn kein Geschöpf des Vaters, sondern gleichen Wesens mit ihm sei, gibt daher Athanasius gegen Arius die damit begründete Möglichkeit der realen Vereinigung der Welt mit Gott, die Erlösung, an. Allein Athanasius bekämpft nicht bloß den Arius, sondern auch den Modalismus des Sabellius. Es ist die Erscheinung Gottes als Vater, Sohn und Geist nach ihm in dem Wesen Gottes gegründet, ein wesentliches Attribut und daher ihm immanent, kein bloßer Modus. Die ontologische Trinität hat die Transcendenz Gottes, welche durch ihre Selbstbegründung

die ontologische, sondern nur als die ökonomische Trinität in der erst die Idee der Welt möglich macht, um sie als wirkliche zu setzen, zu begründen. Die Personen haben daher in der ontologischen und ökonomischen Trinität ganz verschiedene Bedeutung. In jener begründen sie die Transcendenz, in dieser die Immanenz Gottes in der Welt. Der Sohn ist in der ersten nur Gott, das unmittelbare Wesen Gottes, in der letzteren ist er Princip der Verbindung Gottes mit der Welt, hat die Weltidee zum Inhalte, oder er ist Gott außer sich und setzt die Bedingung des Außersichseins, die Idee der Welt. Jene ist die Begründung der Transcendenz, diese die der Immanenz Gottes. Gott, sich außer sich setzend, ist und bleibt doch Gott, aber ist nicht Gott unmittelbar, sondern mittelbar, vermittelt durch seine Transcendenz, oder er ist Gott-Welt oder der nicht sich selbst, sondern der Welt immanente Gott. Allein sowohl das Subject, welches zum Inhalt die Idee der Welt hat, als auch dieser Inhalt selbst ist göttlich, rein göttliche Bestimmung; der Sohn ist nicht die Weltidee, sondern er ist und bleibt Gott und hat nur zum Inhalt dieselbe oder es ist der der Welt immanente Gott, Gott in der Form der Immanenz in der Welt, der innerweltliche Gott; die Welt ist aber nur noch rein göttliche Bestimmung und so göttlich dem Inhalt und der Form nach. Sie besteht noch rein in Gott, indem er sie in sich setzt. Er setzt sie so noch rein in sich, damit er sie außer sich setze in der Schöpfung. Die rein noch in Gott und Gott und göttlich seiende oder die rein innergöttliche Welt ist als Ideal der außer sich seiende Gott. Es ist die primitive, ursprüngliche Offenbarung Gottes außer sich und zwar als die Einheit von Natur und Geist. Diese ist die Idee des Menschen, der Menschheit. So ist sie als ursprüngliche, ideale, die Gottmenschheit, die Welt und Menschheit, wie sie nur in Gott und als rein göttliche Bestimmung, Wissens- und Willensposition Gottes besteht, oder die Bedingung der Immanenz Gottes in der realen Welt.

Hierauf beruht die Logoslehre. Die zwei Naturen in Christo sind eben diese ideale Gottmenschheit, durch welche die reale bedingt ist. Wie Gott nicht als Gott an und für sich oder als

Welt erscheint, so ist der Logos auch nicht Gott an und für sich, Gott in seiner Transcendenz, sondern für die Welt, Gott in seiner Weltimmanenz Er ist nicht die unmittelbare Verbindung Gottes mit der Welt und Menschheit, sondern die mittelbare, durch seine unmittelbare erst bedingte. Unmittelbar oder als ontologische Trinität kann Gott gar nicht in der Welt erscheinen, ohne seiner Absolutheit oder Gottheit verlustig zu sein und zu werden, er muß schon in und bei sich selbst sein, und damit in seinem an und für sich seienden In- und Beisichsein gewinnt er erst die Bedingung zum Außersichsein. Der Logos ist der außersichseiende Gott. Gott ist und bleibt so das Subject desselben, das Object und der Inhalt ist die Welt- und Menschheitsidee, die so als Idee gleichfalls rein göttliche Bestimmung ist. Die ökonomische Trinität ist die ontologische selbst, nur in ihrer Beziehung zur Welt. Das Subject ist Gott, in seiner Transcendenz, welches die Bedingung, Möglichkeit seines Außersichseins in sich selbst setzt. Wenn sich Gott aber als ontologische Trinität in der ökonomischen setzt und diese nur die außer sich gesetzte ontologische ist, ist er in ihr zwar außer sich gesetzt, aber noch keineswegs entäußert. Nur wenn er als eine dieser drei Personen gesetzt ist, ohne die andere und die Vermittlung und Einheit mit ihr, wird dieses Außersichsein eine Entäußerung Gottes. Da nun Gott in der ökonomischen Trinität durch die Weltidee sich vermittelt, so vertritt der Sohn das Außersichsein Gottes, in welchem sich Gott als Subject-Object erscheint und im Geist wieder in sich zurückkehrt und in und bei sich ist. Deßhalb erscheint auch der Sohn als Princip des Außersichseins Gottes oder der Idee der Welt und Menschheit, während doch die ganze Trinität dieses Princip ist. Ist die Idee der Welt und Menschheit Folge der ontologischen Trinität, alsdann ist diese Subject jener Idee, nicht bloß der Sohn, und ebenso ist nicht bloß der Vater Schöpfer, der Sohn Erlöser und der heilige Geist Heiliger, sondern die ganze Trinität wirkt hier überall zusammen, nur in verschiedener Form, oder es wirkt in jeder immer nur eine Person vorherrschend vor den übrigen.

Die Unveränderlichkeit Gottes ist begründet in der Transcen-

denz oder ontologischen Trinität, die Möglichkeit seiner Veränderung besteht in der ökonomischen oder in seiner Immanenz in der Welt.

Dieses sind die Gesichtspunkte, von welchen man bei diesen Fragen auszugehen hat.

Dorner, welcher dieses letztere Thema behandelt, hat in einer interessanten, geistvollen Abhandlung in seiner Zeitschrift gezeigt, daß die bisherige Theologie und Philosophie zwischen dem Acosmismus, Pantheismus und Deismus immer hin und her geschwankt hat, ohne eine Ueberwindung durch Begründung der wahren Gottes- und Weltidee zu finden. Der Grund hievon liegt offenbar in dem bisher geschilderten Verhältnisse der ontologischen und ökonomischen Trinität. Denn erst durch die Begründung der ersteren wird Gott gegeben, was Gottes ist, und der Welt, was der Welt ist. Die Begründung des Wesens Gottes an und für sich ohne Beziehung zur Welt in der ontologischen Trinität gibt Gott, was des Gottes, d. h. die Möglichkeit, Macht, auch eine von seiner Substanz wesentlich verschiedene und doch mit ihr innerlichst vereinte Weltsubstanz zu begründen, durch welche erst die wahre Wechselwirkung und reale Verbindung Gottes und der Welt möglich und wirklich ist. Damit wird auch weiter eine richtige Christologie möglich.

Ein geistvoller Mitarbeiter dieser Zeitschrift hat ein interessantes Problem der Christologie zur Sprache gebracht und in ebenso interessanter Weise zu lösen gesucht. In einem Aufsatze zur paulinischen Christologie hat der frühere Hofprediger, jetzt Professor der Theologie, Beyschlag zu zeigen gesucht, daß sich Christus eine himmlische Menschheit, eine Existenz als Menschensohn im Himmel zuschreibe, die er vor seiner irdischen Laufbahn besaß, ja noch während derselben irgendwie fortbesitzt, ob er sie in anderer Hinsicht auch aufgegeben hat, S. 440. Er schreibt dem Sohne Gottes von Ewigkeit her reale Existenz nach seiner Gottheit, ideale nach seiner Menschheit zu. Er nennt diese die vorgeschichtliche Existenz und unterscheidet sie von der ewigen, S. 453. Der Begriff der Menschheit ist aber die Einheit der Natur und des Geistes.

Diese Ansicht ist nur zu begründen durch die gedachte Unterscheidung der ontologischen und ökonomischen Trinität und die Begründung jener und durch sie dieser. Hierbei muß nun aber weiter in Gott an sich oder in der ontologischen Trinität, da die Menschheit ihrer Idee nach die Einheit der Natur und des Geistes ist, ein Naturprincip angenommen werden, welches, mit dem Wesen des Geistes vereinigt, die Idee der Gottmenschheit als des Ebenbildes Gottes begründet. Denn was in diesem ist, muß auch im Urbild als seinem Princip enthalten sein. Der Verfasser schließt aber die Natur von Gott aus, weil sie Werden, Veränderung, Wechsel des Entstehens und Vergehens und so Zeitlichkeit, Endlichkeit bedeute. Allein obgleich er (S. 451 f.) die menschliche Persönlichkeit Christi, wie sie, aus Leib, Seele und Geist bestehend, durch die Himmelfahrt in die Gottheit eingehe, nicht als präexistirend oder vorgeschichtlich in ihm annehmen will, so muß er doch (S. 449.) zugeben, daß die Menschheit von Anbeginn im Wesen des dreieinigen Gottes irgendwie bestehe; denn was im Proceß der Weltgeschichte in die Gottheit eintrete, müsse als ein bereits Ursprüngliches, ihr Eignendes und Entstammendes zu denken sein.

Allein kann die Menschheit anders als in der Form des Leibes, der Seele und des Geistes gedacht werden, da sie ja wesentlich die Einheit von Natur und Geist ist, und diese durch die Seele vermittelt und verbunden sind?

Dieses Alles führt uns auf die Trinitätslehre selbst, um zu sehen, ob sich mit ihr die Natur, d. h. das Princip der Natur, nicht vereinigen lasse, und ob nicht eine gänzliche Revision derselben jetzt mehr als irgend nothwendig sei.

Jacob Böhme und die Kabbalah lehren eine Natur in Gott und auch Spinoza nimmt ein Naturprincip in dem Attribut der Ausdehnung in Gott an. Es ist charakteristisch, daß die Geschichte der neueren Philosophie auf diese Ansicht geführt wird. Spinoza's und J. Böhme's Ansichten sucht Schelling mit einander zu vereinigen in seinem neuesten System. Allein man hat sich nicht in ihm befriedigt gefunden und in der Schrift von Peip über Jacob Böhme (1860) wird weder dieser noch Schelling als befriedigend für eine wahre Theologie und

Christologie erklärt. Ebenso hat auch Baader selbst seine Anhänger nicht befriedigt. Mit Recht bemerkt in Fichte's Zeitschrift Pfarrer Kulmann, daß Jacob Böhme und Baader, der ihm hierin nur folge, in der Trinitätslehre die Persönlichkeit Gottes bloß voraussetzen, statt sie zu begründen oder auch nur zum Problem zu machen, sich durch diese Voraussetzung über die Schwierigkeiten hinaussetzen und daher die Probleme von ihnen nur verhüllt, statt an's Licht gezogen werden, um sie zu lösen. Gehen wir zur Aufstellung des Problems auf die Sache etwas näher ein.

Soll der Dualismus und Monismus zwischen Gott und Welt und so die abstracte Immanenz im Pantheismus und abstracte Transcendenz im Theismus beseitigt und diese beiden wahrhaft vereinigt werden, so muß in Gott eine Natur des Geistes angenommen werden, welche aber freie That Gottes ist. Allein zur freien Selbstbestimmung Gottes gehört auch schon, damit sie die Macht zu dieser That besitze, der Besitz einer Natur des Willens wie der Intelligenz und des Gefühls, die, als subjectiver Naturgrund, von dem durch sie zu setzenden objectiven wohl zu unterscheiden ist. Damit wird aber in Gott neben dem Geist die Seele gefordert, durch welche sich die Persönlichkeit selbst erscheint und sich als Ich begründet. Dieses ist das überseelische und übergeistige Princip, welches, weil es durch jene vermittelt, aber nicht verursacht ist, von beiden frei ist, aber in deren Form erscheinen kann, und damit eben an sich selbst Natur- und Geistesprincip, nicht die bloße Indifferenz, auch nicht bloße Einheit beider, sondern die von ihnen freie Ursache derselben ist. Wie daher die neuere Philosophie als die Philosophie der Immanenz, im Unterschied von der ihr vorausgegangenen Transcendenz, erschien, hatte sie sich auch gleich auf alle Gebiete der Wirklichkeit, der Natur und der sinnlichen Wahrnehmung und der auf ihr beruhenden Erfahrung, des endlichen Geistes und Gottes erstreckt, und mit diesen Objecten auch drei verschiedene Substanzen und mit ihnen ebenso drei wesentlich verschiedene Erkenntnißquellen angenommen: die sinnliche und übersinnliche Wahrnehmung und das reine Denken, und damit drei verschiedene Erkenntnißformen:

die sinnlich empirische, rationale und ideale, aufgestellt, von denen die erste der Engländer Baco von Verulam, die zweite der Franzose Cartesius und die dritte der philosophus teutonicus Jacob Böhme vertrat. Ueberall handelt es sich hier um die jeder dieser drei Substanzen immanente Natur und Gesetzmäßigkeit. Man hat in dieser Hinsicht gesagt: In der neueren Zeit sei an die Stelle der abstracten Transcendenz und der mit ihr verbundenen Teleologie und des mit ihr verbundenen Wunders das Naturgesetz getreten. Dieses gilt natürlich von allen Gebieten der Wirklichkeit: der Natur, des Menschen und Gottes. Dieses ist auch der Entstehungsgrund der Lehre von der Natur in Gott bei J. Böhme. Bemerkenswerth ist hier, daß diese Lehre in ihrer Entwickelung in der neueren Philosophie dem Grundcharakter derselben von Anfang bis auf unsere Zeit gefolgt ist. Als Fichte in seinem subjectiven Idealismus die Natur nur zu einem Nicht-Ich machte, welches als bloße Schranke des Ich keine positive Realität hatte, trat der objective Idealismus in Schelling und Hegel dem Princip jenes: „Ich ist Alles“, mit dem entgegen: „Alles ist Ich“. Das Ich war jetzt Erscheinung, und das Alles, das Allgemeine, war der Grund dieses. Dieser Objectivismus ist daher naturalistisch. J. Böhme hatte als Princip der Natur den Geist, die Persönlichkeit in der Trinitätslehre angenommen. Allein diese, insofern sie Gott als Persönlichkeit begründen sollte, war erst aus der Erkenntniß dieser zu begründen. So lange dieses nicht geschehen war, blieb sie bloße Vorstellung und dogmatische Annahme und so das eigentliche Problem noch verhüllt. Hiermit konnte sich aber die Philosophie nicht begnügen. Als Schelling bei der Begründung seiner Geistesphilosophie auf die Lehre J. Böhme's zurückging, behielt auch er in derselben, wie auch Fr. von Baader, die Trinitätslehre bei, veränderte aber ihren Sinn nach seinen Principien. Es hatte sich aber seit Cartesius um die Begründung des Ich gehandelt. Allein es war nur immer an die Spitze als Princip der Selbstgewißheit gesetzt, und von Fichte als Princip alles Erkennens und Seins. Die Begründung seiner reinen subjec-

tiven Natur fehlte bei ihm, und nach ihr forschten nun Herbart, Jacobi, Fries und Schopenhauer, welche sich daher dem Objectivismus Schelling's und Hegel's in diesem Sinne mit Recht entgegensetzten. So haben wir bisher die Gegensätze des Subjectivismus und Objectivismus, Universalismus und Individualismus noch neben einander ohne Vereinigung. Um diese eben handelt es sich jetzt. Wird die Subjectivität nun vollständig begründet, alsdann kann sich der Objectivismus nicht mehr neben der subjectiven Richtung halten, und es müssen der Subjectivismus und der Objectivismus ihre Vereinigung in einem höheren Princip finden. Dahin geht jetzt die Tendenz der Zeit. Alsdann ist auch die Persönlichkeit Gottes erst zu begründen und die Trinitätslehre ist nach dieser Begründung zu beurtheilen, und was sie begründen will, ist dann auch zu begründen. Es tritt alsdann die subjective Natur Gottes in den Vordergrund als Bestimmungsgrund jeder möglichen Objectivität und auch der objectiven Natur. Jene ist aber nicht etwa die ideale, diese die reale Seite der Natur, so daß beide nur formal verschieden seien, sondern jene ist an sich selbst real und ideal zugleich und ist von der objectiv-realen nach einer ganz anderen Kategorie unterschieden und verschieden, als man bisher angenommen hat.

Bei Schelling und Hegel kommt die Subjectivität nicht zum Rechte, sondern ist immer nur Attribut. Alles ist Ich, nicht Ich ist Alles. Immer erscheint hier die Subjectivität als Attribut, nicht als Princip, als Erscheinung, nicht als Grund. Hier liegen die Probleme zu einer Begründung der Persönlichkeit Gottes, mit welcher sich auch erst ein Maßstab zur Beurtheilung des Gehaltes der Trinitätslehre überhaupt und der ontologischen und ökonomischen insbesondere ergeben wird.

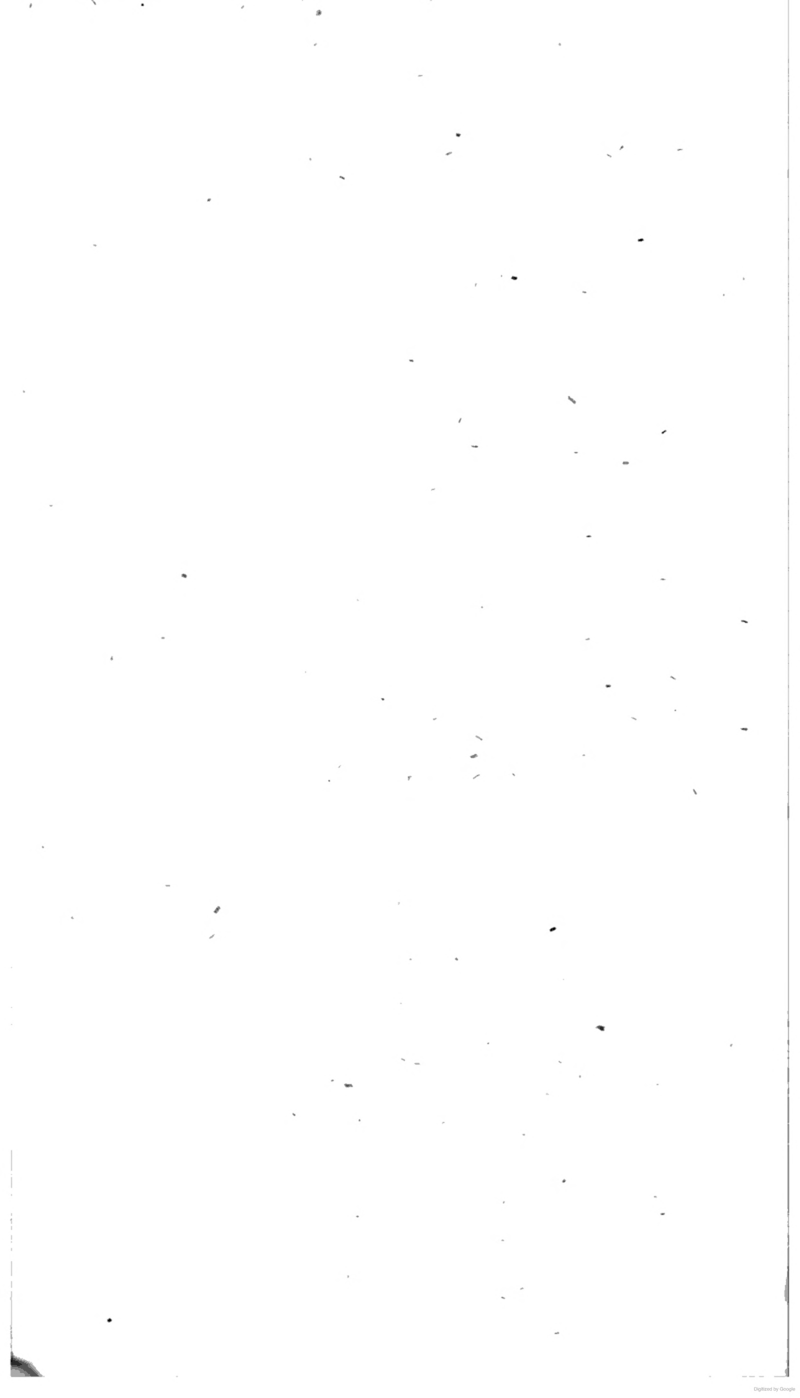
Es ist meines Erachtens eine neue Revision dieser ganzen Lehre nothwendig.

Ich will nur noch zum Schluß die Ansicht aussprechen, daß in der Jacob Böhme'schen Lehre von der Trinität und Natur in Gott weder jene noch diese mehr genügt. Denn es ist in jener die ontologische und ökonomische Trinität nicht richtig unterschieden, sondern jene mit dieser verwechselt und daher auch die

Transcendenz nicht begründet. Ebenso ist auch in ihr nicht die Persönlichkeit an und für sich als Princip der Natur begründet und daher so auch das Princip der Idealität für die Begründung der Realität der Natur in Gott nicht vorhanden.

Dieses sind die Probleme, welche die Kritik vor Allem in's Auge zu fassen hat, und nach deren Lösung kann erst die positive Lösung Problem des Erkennens werden. Hierzu ist aber nöthig, daß auf die biblische Psychologie und Pneumatologie vor Allem zurückgegangen werde, welche die neuesten Schriften der Theologen zur Grundlage nehmen, und diese selbst der Würdigung zu unterwerfen. Zur Fixirung und zur Feststellung aller dieser Probleme nun sollen diese Zeilen nur eine Anregung geben.

Recensionen.



1.

Novum testamentum Graece, ad fidem codicis Vaticani recensuit Philippus Buttmann. Berolini in aedibus Rudolphi Ludowici Deckeri. MDCCCLXII.

(Angezeigt von dem Herausgeber.)

Indem ich auf die oben genannte Ausgabe des neuen Testamentes die Aufmerksamkeit der Gelehrten zu richten wünsche, sei mir gestattet, dieß dadurch zu thun, daß ich die Rechtfertigung dieser Ausgabe, welche ich derselben in einem Nachworte beigegeben habe, im Wesentlichen auch hier veröffentliche. Nach zwei Seiten hin soll sie aber sich die Beachtung zu verdienen suchen. Einmal in Beziehung auf ihre äußere Ausstattung und sodann in Beziehung auf die Recension selbst.

Die Veranlassung zu dieser Ausgabe ist in ihrer äußeren Ausstattung gegeben, indem die bekannte und ausgezeichnete Verlagshandlung die zu diesem Buche gebrauchten neuen griechischen Typen hier zum erstenmale in einem größeren Werke veröffentlicht. Es ist nemlich diese Ausgabe mit von der Gestalt der jetzt gewöhnlichen griechischen Druckschrift ganz abweichenden Typen gedruckt, und während der jetzt gebräuchliche Druck ganz aus der Cursivschrift der späteren Handschriften allmählich entstanden ist, so gibt die hier gebrauchte Schrift wesentlich den Charakter der ältesten Uncialschrift wieder. Da ich bei Bildung dieser Schrift in keiner Weise betheiligt gewesen bin, so kann ich über ihre Entstehung und die Grundsätze bei ihrer Bildung auch keine Rechenschaft geben. Dieß zu thun, würde ihrem Bildner, dem Hrn. Geh.=Rath D. Pinder hier, zukommen,

welcher nach vielen Arbeiten, die allein durch die große Liberalität des Herrn Verlegers durchzuführen waren, endlich zur Feststellung dieser Schrift gelangt ist. Da Hr. D. Pinder mir aber erklärt hat, daß er jetzt wegen Geschäftsüberhäufung außer Stande sei, eine genaue Rechenschaft seiner Arbeiten zu geben, so kann ich nur sagen, daß sie auf seinen Beobachtungen der Inschriften des augusteischen Zeitalters und der herculanischen Papiere beruhen. Lachmann hatte ein so großes Wohlgefallen an dieser Schrift, daß er bei der Herausgabe seines Lucrez dem Verleger die Verpflichtung auflegte, in den Noten sich dieser Typen zu bedienen, weßhalb das ganze Werk bei Decker gedruckt ist. Nach vielen Berathungen und Versuchen ist der Schrift nun die hier vorliegende Gestalt gegeben, und so mag sie denn selbst für sich sprechen.

Um nun diese griechische Schrift der Beurtheilung in einem größeren Werke vorlegen zu können, erließ die Verlagshandlung an mich die Aufforderung, ihr eine Recension des neuen Testaments dazu zu liefern, und diese Aufforderung ist also zunächst die Veranlassung dieser Ausgabe. Hiemit kam aber der Verleger einem von mir schon gehegten Wunsche entgegen, nemlich dem, alles dasjenige vollständig zu veröffentlichen, was uns von dem neutestamentlichen Texte der berühmten vaticanischen Handschrift bekannt oder überliefert ist. Diesen Plan habe ich in der vorliegenden Ausgabe in der Art ausgeführt, daß ich zuerst einen allein auf diesen Codex gegründeten lesbaren Text hergestellt und sodann am Schlusse des Buchs in einem besonderen Verzeichnisse die uns von diesem Codex überlieferten Lesarten habe abdrucken lassen. Ueber dieß beides habe ich mich nun noch näher zu rechtfertigen.

Zuerst einige Worte über den Codex selbst und über unsere jetzige Kenntniß seines Inhalts. Wie man auch über diese Handschrift urtheilen mag, so gilt sie doch ganz allgemein als eine der wichtigsten Quellen für die neutestamentliche Kritik, und sie möchte wol überhaupt die wichtigste sein, sofern ihr nicht etwa die baldigst zu erwartende sinaitische Handschrift den Rang ab-

läuft, was wenigstens Tischendorfs ausgesprochene Meinung ist. Auf jeden Fall ist und bleibt die genaue Kenntniß der vaticanischen Handschrift von der entschiedensten Wichtigkeit für die neutestamentliche Kritik. Bis zu dem Jahre 1857 waren aber nur Collationen dieser Handschrift bekannt, welche durchaus noch nicht eine vollkommen genaue Kenntniß ihres Textes vermittelten. Sie rühren bekanntlich her vorzüglich von Birch und R. Bentley, ferner von Bartoloccius, Tischendorf, Muralt in einzelnen Partieen. Ein vollständiger genauer Abdruck dieser Handschrift blieb daher unumgängliches Erforderniß zum Gebrauche dieses kritischen Schatzes. Und ein solcher Abdruck war seit 1838 vorhanden, ohne daß er zugänglich gemacht wurde, was Lachmann bei seiner größeren Ausgabe zu der ärgerlichen Aeußerung veranlaßte, daß sie indignis tenebris celari. Der bekannte Cardinal Angelo Mai hatte den Abdruck besorgt, die römische Curie aber verbot die Ausgabe. Endlich 1857 ist dieser Abdruck doch in den Buchhandel gekommen a) und mit großer Begierde und Freude willkommen geheißen. Diese Freude wurde aber bald sehr getrübt, da auf den ersten Blick die völlige Unwissenschaftlichkeit, ja Leichtfertigkeit dieser Arbeit sich offenbaren mußte. Schon Mai selbst sah sich genöthigt, sogleich einen neuen Abdruck wenigstens des neuen Testaments vorzubereiten, der nun auch nach seinem Tode von Vercellone (1859, 1 Bd. 8°) herausgegeben ist. Es ist diese neue Ausgabe zwar in nicht wenig Stellen verbessert, aber im Großen und Ganzen doch von derselben Beschaffenheit wie die erste. Ausführlicher, wenn auch nicht immer gerecht, ist die erste Ausgabe kritisirt in dem Vorworte zu dem Werke: Novum testamentum, ad fidem codicis Vaticani ediderunt A. Kuenen et C. G. Cobet. Lugduni-Batavorum MDCCCLX. Und dieß Werk wieder hat ausführlich recensirt mein Bruder, der Professor Alexander Buttmann in den Theol. Studien und Kritiken im 1. Heft 1862. Indem ich für die genauere Kenntniß der mai'schen Ausgaben

a) Fünf Bände in 4°, das alte und das neue Testament enthaltend.

auf diese beiden Werke verweise, will ich hier nur in den Hauptzügen mein Urtheil zu rechtfertigen suchen.

Zunächst ist doch unbestritten die Hauptaufgabe eines Herausgebers einer Handschrift, dieselbe mit der diplomatischsten Genauigkeit abdrucken zu lassen, ganz unbekümmert um die kritische Beschaffenheit des Textes. Diese Anforderung liegt doch so unwidersprechlich in der Natur solcher Unternehmung, daß es kaum zu begreifen ist, wenn Mai derselben durchaus nicht nachgekommen ist, sondern ganz willkürlich an vielen Stellen die ihm mißfälligen Lesarten mit anderen aus dem recipirten Texte vertauscht hat. Vielleicht mochte ein genauer Abdruck nicht in der Absicht des Cardinals gelegen haben, da er seinem Werke den Titel gibt: Novum testamentum ex vetustissimo codice Vaticano edidit Angelus Maius, S. R. E. Card., indem es einem römischen Cardinal wol widerstehen mochte, etwas dem römischen Texte mit so hoher Autorität widersprechendes drucken zu lassen. Aber dann ist er doch wieder nicht consequent geblieben, indem er viele offenbar unrichtige Lesarten im Texte hat stehen lassen, und überdieß glücklicherweise, wo er die vaticanische Lesart in seinen Text nicht aufgenommen hat, sie am Rande hat abdrucken lassen. Somit wäre diese Wunderlichkeit wenigstens kein Schade für die Kenntniß der Handschrift, da er doch immer die echte Lesart gibt, wenn er nur auch darin gewissenhaft und genau gewesen wäre: oder hat er etwa diese Absicht gehabt, so entspricht doch die Ausführung derselben sehr schlecht. Mai widerspricht nämlich nicht selten den ausdrücklichen Zeugnissen der früheren Collatoren. Wenn nun Mai's Arbeit überhaupt den Eindruck der Sorgfalt und Gelehrsamkeit in dem Grade machte, als jetzt das Gegentheil der Fall ist, so würde dem Herausgeber der ganzen Handschrift, dem alle Bequemlichkeit und Muße dabei zu Gebote stand, ohne Zweifel der unbedingte Vorzug gegeben werden müssen. Bei einer Arbeit wie der von ihm gelieferten aber geht dieß durchaus nicht an. Wo also die übrigen sehr sorgfältigen und kundigen Collatoren vereint dem Mai widersprechen, und zumal jene eine eigenthümliche Lesart bringen, wo

Mai den recipirten Text gibt, ist doch jenen unbedingt der Vorzug einzuräumen. Ich will einige auffallendere Beispiele beibringen.

Matth. 10, 14. liest Mai ohne alle Bemerkung μὴ δέξηται ὑμᾶς, während Birch und Muralt bezeugen, daß μὴ δέξηται zwar von erster Hand, aber auf den Rand geschrieben sei, und Bentley μὴ ὑμᾶς δέξηται bezeugt. 10, 28. Mai erst μὴ φοβηθῆτε, dann φοβεῖσθε δέ; die übrigen Collatoren umgekehrt erst μὴ φοβεῖσθε, dann φοβήθητε δέ. 10, 37. Mai καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν bis ἄξιος ohne Bemerkung. Alle anderen Collatoren bemerken, es stehe am Rande von erster Hand. 12, 29. Mai mit der Recepta διαρπάσει, dagegen Birch, Bentley, Bartolocci, Tischendorf, Muralt ἁρπάσει. Marc. 6, 37. δώσωμεν Mai und Birch, δώσομεν Bentley, Bartolocci und ausdrücklich Tischendorf. Marc. 7, 9. liest Mai καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς mit der Recepta; Bentley, Lachmann, Tischendorf bezeugen das Fehlen dieser Worte. Marc. 15, 34. ἐνάτῃ Mai und Tischendorf, ἐννάτῃ Birch und Bentley mit dem Zusatz: non ut superius ἐνάτῃ. Luc. 5, 39. χρηστός Mai mit Birch; Lachmann, Tischendorf und mit einem sic Bentley bezeugen χριστός. Joh. 4, 8. Mai ἀπεληλύθεισαν, die Uebrigen ἀπελύθεισαν. Joh. 12, 4. hat Mai mit Tischendorf Ἰούδας, Birch, Bentley, Lachmann bezeugen das Fehlen. 2 Cor. 1, 4. liest Mai die Worte πάσῃ τῇ θλίψει bis τοὺς ἐν, Bentley und Lachmann bezeugen die Auslassung, u. s. w. Solche Stellen, wo fast Jeder anders gelesen hat, wie Apg. 15, 1. 18, 3., Jac. 1, 3. 26. u. a., mögen an Undeutlichkeit leiden, so daß Keinen ein Vorwurf träfe. Es kämen durch den mai'schen Abdruck manche eigenthümliche Lesarten in Wegfall, die ich in meinem Aufsatze: Kritische Bemerkungen über den Text des codex Vaticanus etc., in den Theologischen Studien und Kritiken von 1860, S. 341 ff., als besonders annehmbare zu vertheidigen gesucht habe, z. B. Matth. 18, 12. das Fehlen des τὰ vor ἐνενήκοντα nach Birch und Lachmann gegen Mai und Tischendorf,

Marc. 2, 16. eine eigenthümliche Verbindung bei Birch, Lachmann, Tischendorf gegen Mai allein, der die gewöhnliche Lesart hat.

Viele dieser Widersprüche der Zeugen über den vaticanischen Text werden ihre Ursache in den Correcturen zweiter Hand haben, welche durch die ganze Handschrift hindurchgehen. Es war daher durchaus nothwendig und verstand sich von selbst, daß Mai überall die Correcturen ausdrücklich erwähnt; wenn nur nicht auch hier wieder häufig die unbegreifliche Nachlässigkeit einträte, daß Mai oft zwar die Correcturen angibt, aber ohne zu bemerken, von welcher Hand sie seien, da Correcturen erster Hand doch auch gar nicht selten vorkommen. Diese Nachlässigkeit findet sich fast immer, wenn er von einem Worte oder Buchstaben bemerkt, sie seien übergeschrieben oder an den Rand gesetzt. Er widerspricht sich auch wohl geradezu selbst, indem er z. B. Luc. 1, 27. in der zweiten Ausgabe bemerkt: *ἐμνηστευμένην* hic et infra prima manu, und infra 2, 5. steht *μεμνηστευμένην* prima manu. Kommen nun noch offenbare Druckfehler hinzu, und solche Stellen, wo er die dem Druck zum Grunde gelegte, nach dem Codex corrigirte Ausgabe zu ändern vergessen hat, so wird wol aus dem Gesagten hinreichend erhellen, wie wenig das mai'sche Buch uns ein sicheres Urtheil über die wirkliche Gestaltung des vaticanischen Textes an die Hand gibt.

Alle dem ist nun gründlich in keiner Weise abzuhelfen, als wenn einmal mit wirklicher Sachkenntniß und Gewissenhaftigkeit der Codex von Neuem abgedruckt wird. Dazu ist aber vor der Hand wenig Aussicht, da, wie mir glaubwürdig berichtet ist und auch sonst bestätigt wird, Niemanden diese Handschrift zu einem solchen Gebrauche überliefert wird. Wir werden uns also auf erleuchtetere römische Zeiten oder darauf geduldem müssen, daß der Buchhändler Spithöver in Rom sein Vorhaben ausführt, den ganzen Codex photographiren zu lassen. Wenn daher Jemand heutzutage, wie die Sachen jetzt liegen, den Vaticanus zur neutestamentlichen Kritik gebrauchen will, so darf er sich an den mai'schen Abdrücken nicht genügen lassen, sondern muß auf alles

andere sonst von dieser Handschrift Bezeugte und Ueberlieferte vollständig Rücksicht nehmen. So schien mir es denn gar nicht unnütz, alle diese zerstreuten Zeugnisse zu sammeln und übersichtlich nebeneinander zu stellen, wodurch zugleich für denjenigen, dem etwa noch das Glück zu Theil werden sollte, die Handschrift ungehindert brauchen und wieder herausgeben zu können, ein Hülfsmittel gegeben ist, auf alle bis jetzt streitigen Stellen ein um so aufmerksameres Auge zu richten und den Widerstreit zu schlichten. Diese Sammlung aller Zeugnisse über die vaticanischen Lesarten ist nun die Hauptaufgabe, welche sich diese Ausgabe gestellt hat.

An den Anfang habe ich also, wie gesagt, eine vollständige Recension der neutestamentlichen Bücher gestellt, welche sich ausschließlich auf den vaticanischen Text gründet. Da aber nach dem Gesagten ein correcter Abdruck dieser Handschrift noch nicht möglich ist, so habe ich es vorgezogen, auf Grund derselben einen lesbaren Text zu liefern, den Vaticanus nur da verlassend, wo eben in ihm offenbare Fehler oder eine gar nicht haltbare Lesart vorhanden sind, so daß also dieser Abdruck überall die vaticanische Handschrift wiedergibt, wo nicht am Schlusse des Buches das Gegentheil bezeugt wird. Es unterscheidet sich daher diese Recension von der, welche ich, auch ad fidem potissimum codicis Vaticani, in Leipzig bei Teubner 1856, in zweiter Auflage 1860 herausgegeben habe, dadurch, daß ich in der leipziger Ausgabe mit Hülfe des sonstigen kritischen Apparates einen möglichst authentischen Text habe liefern, in der vorliegenden dagegen den Vaticanus nur habe lesbar machen wollen. Es ist mir zwar doch begegnet, daß ich hie und da, ohne durch diesen Grund gezwungen zu sein, den Vaticanus verlassen habe, oder mir ist die Lesart desselben erst nach geschehenem Druck aufgefallen. So z. B. war Luc. 6, 48. die allein an dieser Stelle passende Perfectform *οἰκοδομῆσθαι* statt *-μεῖσθαι* beizubehalten, welche Mai allein in seiner zweiten Ausgabe als von erster Hand herrührend anführt, während ich sie jetzt auch in dem von Tregelles herausgegebenen codex Zacynthius Ξ, London

1861, bestätigt finde. Ebenso mußte Luc. 17, 6. das auch sonst am stärksten bezeugte, für den Vaticanus aber erst von Tischendorf und Mai gebrachte ἔχετε statt εἴχετε aufgenommen werden, s. Alexander Buttmann, Beiträge zur Kritik 2c., in den Theologischen Studien und Kritiken von 1858, S. 483. Dieß hindert jedoch die Kenntniß der vaticanischen Lesart nicht, weil dieß Alles am Schlusse des Buches nachgebracht ist.

Wenn nun Cobet über unseren Codex urtheilt: mendis omne genus totum esse obsitum et vitiis erroribusque gravioribus et taeterrimis scatere, so denke ich, daß sich Jeder aus meiner Arbeit überzeugen wird, wie sehr wenig begrühdet dieses Urtheil sei, so daß der Vaticanus vielmehr verhältnißmäßig als äußerst sorgfältig und fehlerfrei geschrieben erscheint. An offenbaren Schreibfehlern und sinnentstellenden Lesarten fehlt es freilich nicht ganz, z. B. Matth. 6, 7. ὑποκριταί statt ἐθνικοί. 14, 3. nach Ἡρώδης ein τότε. 14, 19. κελεύσατε statt κελεύσας. Luc. 5, 17. πάσης τῆς κώμης. 18, 9. ἐξουθενοῦντες. Joh. 13, 18. das Fehlen von ἐπ' vor ἐμέ. Apg. 13, 11. das Fehlen von ἐπ' αὐτὸν. Röm. 11, 6. 16, 3. 2 Cor. 9, 11. Hebr. 4, 9. ἀπολειται statt ἀπολείπεται u. a., jedoch bei weitem nicht in der Menge, um Cobets Urtheil zu begründen.

Cobet scheint bei seinem Urtheil von der Meinung auszugehen, als ob Alles, was in den Formen, zum Theil auch in den Constructionen der klassischen Grammatik widerspricht, nicht den ursprünglichen Autoren der neutestamentlichen Schriften, sondern den späteren Abschreibern aufzubürden sei. Dann freilich starrte unser Codex von Fehlern. Aber erstens wären das Fehler, die nicht dem Schreiber dieser Handschrift, sondern allen seinen Zeitgenossen bis etwa ins neunte Jahrhundert zur Last fielen; sodann ist es aber wol mehr als wahrscheinlich, daß eben die Autoren selbst dieß spätere verdorbene Griechisch wesentlich ganz so geschrieben haben, wie es uns in den ältesten Uncialen überliefert ist. Inwiefern dieß aus den uns erhaltenen Inschriften

jener Zeit und Gegend bestätigt wird, behalte ich mir vor, später einmal darzuthun. Aber schon jetzt tragen die Handschriften unverkennbare Spuren, zumal unsere vaticanische, daß sie den Urtext mit äußerster Treue bis auf den Buchstaben wiedergegeben und erhalten haben, soweit hier die eigentlichen Abschreiber in Betracht kommen, wovon sogleich weiter wird geredet werden. Es ist daher durchaus zu billigen, daß Lachmann sich auch in der Orthographie und den grammatischen Formen nur von dem überlieferten Buchstaben hat bestimmen lassen, während Cobet, soviel die zweite Hand des Codex es thut, auch in seiner Ausgabe die klassischen Formen wiederhergestellt hat. So ist denn auch in der vorliegenden Ausgabe bis auf die nun näher zu bestimmenden Fälle durchweg die ganze Orthographie des Codex beibehalten. Ich muß mich daher hier sogleich tadeln und corrigiren, daß ich im Texte nicht, wie der Vaticanus überall liest, *βεεζεβούλ*, sondern *βεελζεβούλ*, und ebenso nicht überall, wo es der Codex thut, die Formen von *δύναμαι*, welche von einer Nebenform *δύνομαι* gebildet sind, aufgenommen habe.

Daß aber die Abschreiber, wenigstens der unserer Handschrift und seine Vorgänger mit der größten Gewissenhaftigkeit abgeschrieben haben, davon nur dieß eine schlagende Beispiel, welches mein Bruder in der genannten Recension der leidener Ausgabe des neuen Testaments, S. 180., bespricht. Die Präposition *συν-* wird in den Compositis bekanntlich stets assimilirt, wie es auch die späteren Handschriften und alle Editionen vor Lachmann thun. Im Vaticanus wird, scheinbar ganz regellos, diese Assimilation bald ausgeführt, bald unterlassen. Mein Bruder hat dagegen das bestimmte, fast ausnahmslos festgehaltene Gesetz aufgefunden, daß die Assimilation erfolgt, wenn die Sylbe *συν-* mit dem Hauptworte zu einem Begriffe verschmilzt, daß dagegen die Form *συν-* beibehalten wird, wenn diese Sylbe ihre eigentliche Bedeutung mit beibehält. Also Luc. 1, 61., Marc. 6, 4. *συγγένεια*, 1 Cor. 2, 13. *συγκρίνοντες*, Matth. 5, 29., 1 Cor. 26, 1. 10, 23. *συμφέρει*. Dagegen Joh. 4, 9. *συνχρῶνται*, Luc. 23, 48. *συνπαραγενόμενοι*, Luc. 23, 51. *συνκαταθείμενος*,

Röm. 2, 15. *συνμαρτυρούσης*, Eph. 3, 6. *συνκληρονόμα, σύνσωμα, συνμέτοχα.* Ja bei demselben Worte wegen verschiedener Bedeutung Matth. 26, 55. *συλλαβεῖν*, Phil. 4, 3. *συνλαμβάνου* u. s. w. Ein solches Beispiel mahnt, es ja mit der Ueberlieferung haarscharf zu nehmen, um der Aufgabe, dem Urtexte immer näher zu kommen, immer mehr Hülfsmittel zuzuführen. Es ist daher in dieser Ausgabe genau beibehalten, wie die Handschrift in dem gleichen Falle bei den Zusammensetzungen mit *ἐν-* verfährt, ebenso beim Gebrauch oder Abwerfen des *ν ἐφελκυστικόν*, welches letztere am meisten vor Zungenbuchstaben zu geschehen scheint, ebenso beim Schluß-ς in *οὕτως*, welches einmal, Joh. 4, 6., sogar vor einem Vocale, *οὕτω ἐπὶ*, weggelassen ist.

Von dem größten Einfluß auf Verderbung der klassischen Orthographie ist der Itacismus. Wann derselbe beginnt und in welchem Maße er fortschreitet, ist wol noch nicht ausgemacht. Zur Zeit der Entstehung unseres Codex ist er in voller Herrschaft; und es ist wol mehr als wahrscheinlich, daß die neutestamentlichen Schriftsteller schon ganz unter seinem Einfluß standen. Es ist daher schwerlich zu rechtfertigen, wenn Cobet meint, durch Entfernung der unklassischen itacistischen Formen die Urgestalt der neutestamentlichen Schriften herzustellen. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß, selbst angenommen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller itacistische falsche Formen gebraucht hätten, diese auch unbedingt in unseren Ausgaben beibehalten werden müßten. In vielen, aber gewiß nicht in allen Fällen müssen sie schon der Deutlichkeit und des Verständnisses wegen entfernt werden. Dieß gilt nicht allein von so offenbaren Fehlern wie Marc. 1, 24. *σὺ* statt *σοὶ*, Luc. 11, 32. *κύρυγμα* statt *κήρυγμα* u. a., sondern auch von anderen Fällen, die sogleich besprochen werden sollen.

Die in dem letzten Beispiele eingetretene Verwechselung von *υ* und *η* kommt nun besonders häufig bei *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς* und den davon abgeleiteten Formen vor, und zwar nicht selten ganz ohne Sinn, z. B. Matth. 6, 25. *μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ἡμῶν.*

2 Cor. 1, 21. ὁ δὲ βεβαιῶν ὑμᾶς σὺν ὑμῖν. Phil. 2, 5. τοῦτο φρονεῖτε ἐν ἡμῖν u. s. w. Wenn daher die griechischen Handschriften sich in solchen häufig vorkommenden Stellen einander widersprechen, die dem Sinne nach sowohl die erste als die zweite Person vertragen, z. B. 1 Petr. 3, 18., 1 Cor. 7, 15., Gal. 4, 28., so ist aus den Handschriften selbst gar keine Entscheidung zu nehmen, auch nicht einmal aus den Uebersetzungen, welche sich ebenso oft widersprechen, zum gewissen Beweise, daß diese aus dem Itacismus hervorgehenden Verwechselungen bis in die älteste Zeit der neutestamentlicher Bücher hinaufreichen. Das Gleiche ist der Fall bei den ebenso häufigen Verwechselungen zwischen ο und ω, zumal bei den Verbalformen -ομεν und -ωμεν, so daß hier überall die Herausgeber nicht nach der Ueberlieferung, sondern aus anderen Gründen sich zu entscheiden haben.

Am allerhäufigsten treten diese itacistischen Verwechselungen bei den Vocalen ε und αι, ι und ει ein, in welchen die Autorität der griechischen Handschriften so gut wie gar nichts gilt, selbst an Stellen, wo sie einander gar nicht widersprechen sollten. Ob daher z. B. 1 Petr. 2, 11. ἀπέχεσθε oder ἀπέχεσθαι zu lesen sei, oder Matth. 11, 16. ἑτέροις oder ἑταίροις, wo die Uebersetzungen auch zwischen aliis und coaequalibus schwanken, ist durchaus in das von dem Buchstaben der Handschriften ganz unabhängige Urtheil des Herausgebers gestellt. Ebenso willkürlich ist die Verwechselung zwischen ι und ει, wobei nicht etwa die Regel gilt, daß nur das lange ι durch ει gegeben werde, wenngleich dieß wohl der häufigere Fall ist. Nur in einem Falle zeigt wenigstens unser Codex hier eine ziemlich durchgeführte Consequenz, indem er bei den Formen von κρίνειν das lange ιν durch ειν, das kurze durch ιν gibt, so daß κρινει bei ihm das Futurum, κρεινει das Präsens ist.

Um den echten vaticanischen Text festzustellen, ist endlich noch auf die schon erwähnten Correcturen zweiter Hand in demselben Rücksicht zu nehmen. Offenbar hat der die ganze Handschrift durchcorrigirende Corrector nichts gethan, als den vati-

canischen Text nach einer anderen Handschrift zu ändern (s. Cobet, S. XXVI.). Wenn daher eine Ausgabe ad fidem codicis Vaticani zu veranstalten ist, so ist auf die Correcturen zweiter Hand nicht die mindeste Rücksicht zu nehmen, da sie eben nur einen ganz anderen Codex repräsentiren. Es ist daher nur verwunderlich, wenn Cobet in seiner Ausgabe des neuen Testaments ad fidem codicis Vaticani urtheilt: In Vaticano duorum librorum veterum testimonia continentur, et nihilo plus in prima manu quam in secunda inest auctoritatis ac fidei, und demgemäß dann mit Hülfe der zweiten Hand fast alle unklassischen Formen entfernt. Die so überaus wichtige älteste Ueberlieferung ist ja natürlich nur in der ersten Hand enthalten, und zu ihrer Verbesserung kann jeder andere Codex mit gleichem Rechte, wie die zweite Hand, gebraucht werden, ja viele mit größerem Rechte, da der Codex der zweiten Hand sein viel jüngeres Alter eben durch die durchgängige Herstellung der klassischen Formen verräth. In Beziehung auf die anfangs gegebene Recension des ganzen neuen Testaments ist also hier der zweiten Hand durchaus gar kein Einfluß gegeben. Aber dennoch sind diese Correcturen, wenigstens wie die Sachen heute stehen, noch wohl zu berücksichtigen. Denn es ist ersichtlich, daß sie eine häufige Ursache des Widerstreits in den Ueberlieferungen über die Lesarten des Codex abgeben. Ist daher dem mai'schen Abdruck auch nur irgend ein Vertrauen zu schenken, so werden wir seinen Angaben wol in den Stellen trauen dürfen, wo er eine eigenthümliche Lesart als erster Hand bezeichnet, die von den übrigen Collatoren aber beigebrachte als von zweiter Hand herrührend bezeugt. Soweit also die Kenntniß der Correcturen zweiter Hand Hülfe leistet, die ursprüngliche Lesart festzustellen, muß auch auf diese Rücksicht genommen werden. Ob der Text zweiter Hand, d. h. also die Beschaffenheit des von zweiter Hand in den Vaticanus hineincorrigirten Codex, überhaupt der Art ist, daß seine Lesarten bei Constituirung des Urtextes ins Gewicht fallen, was wol nicht zu bezweifeln ist, kommt bei dieser vorliegenden Ausgabe gar nicht in Betracht.

Nachdem nun in der oben angegebenen Weise die vorliegende Recension von mir ganz nach dem Texte des Vaticanus eingerichtet ist, so ist dann am Schlusse des Werkes das Verzeichniß beigefügt, aus welchem die Kenntniß alles dessen, was uns vom Vaticanus überliefert ist, geschöpft werden kann. Dieß Verzeichniß enthält nämlich erstens in allen denjenigen Stellen, in welchen die wohlbekannte, unbezweifelte Lesart des Codex als falsch oder unerträglich geändert ist, die Lesart des Codex selbst. Zweitens in allen den Stellen, in welchen die Zeugen über die Lesart des Codex sich einander widersprechen, sind hier die Ueberlieferungen mit ihren Gewährsmännern verzeichnet. Es ist dieß ein unbegreiflich langes Verzeichniß von 21 enggedruckten gespaltenen Seiten geworden und beweist unsere noch so sehr mangelhafte Kenntniß dieser nun so lange bekannten und am höchsten geschätzten Handschrift, und wie dringend nöthig eine genaue, von kundiger Hand gefertigte Ausgabe derselben ist. Aber es wird mit einiger Ueberlegung nicht schwer fallen, in den meisten streitigen Fällen auch jetzt schon festzustellen, welches die wahre Lesart der Handschrift ist. Es wird mir freilich nicht gelungen sein, die Zeugnisse über den Codex alle zu sammeln. Wenn ich aber sagen kann, daß ich außer den beiden mai'schen Ausgaben Alles zusammengestellt habe, was Birch in seinen variae lectiones, R. Bentley bei Woide, Bartolocci bei Tischendorf und Muralt, was ferner Lachmann, Tischendorf und Muralt bezeugt haben, so wird wol schwerlich irgend etwas Bedeutendes weggelassen sein. Ich werde es aber mit großem Dank aufnehmen, wenn ich auf mir unbekannt gebliebenes oder von mir übersehenes aufmerksam gemacht werde.

Schließlich bemerke ich nur noch, daß ich zu mehrer Brauchbarkeit der Recension am Rande der Evangelien die ammonischen Abtheilungen mit den eusebianischen Canones und durch das ganze Buch Parallelstellen beigefügt habe. Den Schluß des neuen Testaments, von der Mitte des Hebräerbriefs an, wo der Vaticanus aufhört, habe ich aus der lachmannschen Ausgabe

genommen. Die unechten Stellen, welche auch im Vaticanus fehlen, aber in einer vollständigen Ausgabe des neuen Testaments doch ungern vermißt werden, wie den Schluß des Marcus, die Erzählung von der Ehebrecherin im Johannes und andere, habe ich zwar deßhalb mit abdrucken lassen, aber zum Zeichen ihrer Unechtheit in Klammern eingeschlossen.

2.

Leopold Witte: Das Evangelium in Italien. Ein zeitgeschichtlicher Versuch. Gotha, R. Besser. 1861. S. 130.

Das schon in mehreren politischen und kirchlichen Blättern rühmlichst genannte Schriftchen Witte's behandelt seinen Gegenstand zunächst historisch; es zeigt, wie nirgends in Italien der seit 1543 mit Tortur und Scheiterhaufen arbeitenden Inquisition ein geordneter, von Seiten der Obrigkeit geleiteter Widerstand entgegentrat, wie wenig es daher zu verwundern ist, wenn ein halbes Jahrhundert später der Protestantismus in Italien völlig verblutet hatte. Nur in drei abgeschlossenen Thälern Piemonts erhielten sich die Waldenser. Dreihundert Jahre mußte durchgeduldet werden, und in ihnen wie so viel rohe Ausbrüche des Fanatismus, abwechselnd mit den feinen Ränken einer jesuitischen Diplomatie; dazu Verbannung, Heimweh, Kampf um das geliebte Land der Väter, Kinderraub, Gelderpressung — bis endlich im November 1847 Roberto Azeglio, Cavour und der seither verstorbene Schriftsteller Balbo zu ihren Gunsten zu petitioniren wagten; der 17. Februar 1848 brachte ihnen die schwer erkämpfte kirchliche und politische Gleichberechtigung.

Bereits aber war die Zeit gekommen, wo der durch un-

mittelbaren Anblick der römischen Zustände ohnehin schon erschütterte Glaube an das Papstthum auf der ganzen Halbinsel zu wanken und zu sinken beginnen sollte. Auf Pius IX., der zuerst alle italienischen Freiheitsträume heraufbeschworen hatte, sammelte sich, sobald er der gerufenen Geister nicht mehr mächtig wurde, der ganze Haß der Patrioten; gleichsam als hätte er nicht sich selbst, sondern Andere betrogen, konnte er im vorigen Jahre von dem ganzen Volk Italiens der böse Genius des Vaterlandes genannt werden. Abtrennung seiner weltlichen Gewalt von der geistlichen, Aufhebung der Ausnahmsstellung des Klerus — als solche Gedanken und Wünsche einmal an der Tagesordnung waren, war auch für das Werk der Evangelisation Italiens der entscheidende Augenblick eingetreten.

Die Evangelisation ist ohne Frage zunächst von den Bibelgesellschaften und ihrem durch päpstliche Bannstrahlen unausgesetzt verfolgten, aber nur desto erfolgreicheren Wirken angebahnt worden. Besonders war es Florenz und überhaupt Toscana, wo die Regungen des evangelischen Glaubens sich bald in weiteren Kreisen verspüren ließen. Dort trat 1841 Graf Guicciardini zum Protestantismus über, um bald auch für ihn standhaft zu leiden. Auch das Ehepaar Madiai war lange evangelisch, ehe die Verfolgung über dasselbe hereinbrach. Das geschah in Folge des Umschwungs, der seit der österreichischen Intervention in Toscana (27. Juli 1849) im System der Regierung eingetreten war. Aber noch während die Angelegenheiten der oben genannten Bekenner die Aufmerksamkeit von ganz Europa erregten und thätiges Eingreifen von Königen und Fürsten bewirkten, ging die Polizei in Florenz von Haus zu Haus; Bibeln und Menschen verschwanden; die Kerker füllten sich; der religiöse Fanatismus der Behörde wuchs bis zu der Todesdrohung, die am 16. November 1852 gegen jeden Angriff auf die Religion ausgesprochen wurde.

Seit seiner erst durch den Krieg von 1859 wieder aufgehobenen Unterdrückung in Toscana hat sich das Evangelium wieder ausschließlicher auf die Grenzen von Piemont be-

schränkt. Es ist noch in frischem Gedächtniß die Eröffnung der Waldenser-Kirche in Turin (15. December 1853). Witte macht uns noch mit einer Reihe anderer Gemeinden bekannt, die seither in Piemont neu erstanden sind. Im Dienste dieser Religionsgesellschaft arbeiteten nun aber zuerst auch diejenigen zwei Männer, an deren Namen die künftige Kirchengeschichte ihren Bericht über die Evangelisation Italiens anknüpfen wird: der frühere päpstliche Inquisitor und Theologe Luigi de Sanctis und der frühere Advocat Bonaventura Mazzarella — jener durch genaue Kenntniß des Katholicismus, durch langjährige seelsorgerliche Erfahrung, durch außerordentliche Schriftkenntniß, dieser durch organisatorisches Talent, durch philosophische Begabung und vor Allem durch eine außerordentliche Beredtsamkeit ausgezeichnet. Aber schon seit dem Sommer 1854 machte sich in den Wohnsitzen der beiden Genannten, in Turin und Genua, das Bedürfniß nach einer freieren Stellung gegenüber der Waldenser-Kirche geltend. In Folge einiger Mißhelligkeiten kam es zur Gründung der neuen italienischen Kirche, die, an keine der seitherigen evangelischen Confessionen sich anschließend, den Versuch zu einer ganz einfachen, schriftgemäßen, von aller Tradition absehenden Reproduction des Urchristenthums wagte. Hier war nun Manches abgestreift, was der Waldenser-Evangelisation einen localen Beigeschmack oder ein veraltetes Gepräge verliehen hatte. In wörtlicher Uebersetzung bietet uns Witte das merkwürdige Actenstück vom Jahr 1855, in welchem die neue Kirche die Grundlagen ihres Bekenntnisses und ihrer Verfassung festgestellt hat. Mit Recht sagt er, es spreche jenes Symbol „in vollem Maße die Uebereinstimmung mit den Grundlehren des christlichen Glaubens aus, wie sie die Kirche der Reformation von Neuem an's Licht gestellt hat.“ Nichtsdestoweniger wird es dem Aufmerkenden nicht entgehen, wie gewisse Dogmen, die dem Reformationszeitalter als schriftgemäß ohne Weiteres feststanden, also z. B. Urstand und Erbsünde (6.), hier im Sinne einer fortgeschritteneren Exegese aufgefaßt sind, während andere, wie die Bestimmungen über Trinität (1.), Christologie (11.),

Satisfaction (12.), durch strengen Anschluß an den Bibelausdruck ihres scholastischen Charakters entkleidet und dem Verständnisse zugänglich gemacht worden sind. Nur an einem Punkte ist die bekennende Gemeinde von Turin, ohne es zu wissen und zu fühlen, ganz bei der dogmatischen Tradition geblieben, nämlich eben da, wo im Gegensatz zur Tradition von dem göttlichen und normativen Charakter der Schrift selbst die Rede ist (2—4.). Mit dieser strengen Inspirationstheorie hängt es dann auch zusammen, wenn in der Kirchenordnung mancherlei Dinge zum Vorschein kommen, die den neuen Christen Italiens von Seiten deutscher und englischer Kirchlichkeit den Namen Darbysten und Plymouthisten eingetragen haben. Hierher gehört in erster Linie §. 8.: „In den gottesdienstlichen Versammlungen muß Alles genau befolgt werden, was das Wort Gottes, besonders 1 Cor. 11. und 14. vorschreibt." An diesem Exempel scheint dem Referenten besonders klar nachgewiesen werden zu können, was er an einem anderen Orte über die Nothwendigkeit auseinandergesetzt hat, in der Bibel das erste Glied kirchengeschichtlicher Literatur nicht minder als den authentischen Abdruck des apostolischen Zeugnisses zu erkennen und beide Seiten richtig auseinander zu halten. Nach Witte macht sich das Bewußtsein um diesen Fehlgriff auch schon allenthalben geltend, indem die bedeutendsten Leiter der neuen Kirche den bestehenden Zustand als ein Provisorium betrachten, über welches hinaus seiner Zeit nach vollkommeneren Formen gerungen werden müsse. Im Ganzen aber wissen wir dem Verfasser aufrichtigen Dank für die unbefangene und echt evangelische Auffassung, mit der er auch an diesen Theil seiner Aufgabe hat herantreten können. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß es nicht sowohl seine eigenen kirchlichen Sympathien, als vielmehr seine Sachkenntniß, seine Gewissenhaftigkeit und sein Gerechtigkeitssinn sind, was ihn zu einem so warmen Fürsprecher der jungen Gemeinden in Italien machte. Um so höher ist dieses Lob anzuschlagen.

Nicht minder interessant sind die allgemeinen Betrachtungen

über die Aussichten und Hoffnungen der Evangelisation, womit unser Verfasser schließt. Sehr bestimmt verwahrt er sich sowohl gegenüber den maßlos übertriebenen Angaben englischer Blätter über die angeblich schon erreichten Erfolge, als auch gegen die überspannten Erwartungen, denen man sich anderwärts in Bezug auf die noch zu erreichenden hingegeben hat. Auch die Ereignisse der letzten Jahre machen ihn an dieser nüchternen, lediglich auf die Sache gerichteten Beurtheilung nicht irre. „Man täusche sich nicht durch zu hoch gespannte Erwartungen, glaube auch nicht, daß die politischen Umwälzungen an sich irgend welchen fördernden Einfluß auf das Werk der Evangelisation ausübten; es sind nur Schranken gefallen, die sich bisher diesem Werke entgegengestellt hatten. Das tiefe Selbstbesinnen der Seele aber, aus dem allein der Glaube an die rechtfertigende Gnade Gottes in Christo entkeimen kann, wird darum Niemanden erlassen, und dieses wird immer dem natürlichen Menschen bittersauer, ist aber besonders erschwert, wenn politische und andere Leidenschaften die leise Stimme des Herzens übertönen." Demgemäß schildert Witte die religiöse Stimmung unter den Gebildeten des katholischen Italiens ganz so, wie die neuesten Zeitungsberichte Belege in reichlicher Anzahl dazu liefern, wie wenn z. B. der im Frühjahr 1861 verstorbene Patriot Modena, um den ganz Italien trauert, sich zwar auf dem protestantischen Kirchhof beerdigt wissen will, die Leichenbegleitung des protestantischen Geistlichen sich aber ebenso entschieden verbittet, wie die des katholischen. So erzählt Witte von Vertretern höherer Kreise, die ihm in sehr angelegentlicher Weise von den günstigen Aussichten des Protestantismus erzählten und sehr für Erfüllung ihrer Weissagungen interessirt schienen, ohne daß es Einem von ihnen beigefallen wäre, mit eigener Person in die neugeöffneten Bahnen einzutreten. Entfremdung gegenüber der päpstlichen, ja auch der katholischen Religion bedeutet nichts weniger als sofortigen Anschluß an den evangelischen Glauben. Vergleicht man diesen Bericht Witte's über den geringen Grad des geistlichen Hungers, den er in Italien gefunden hat, mit der so unendlich

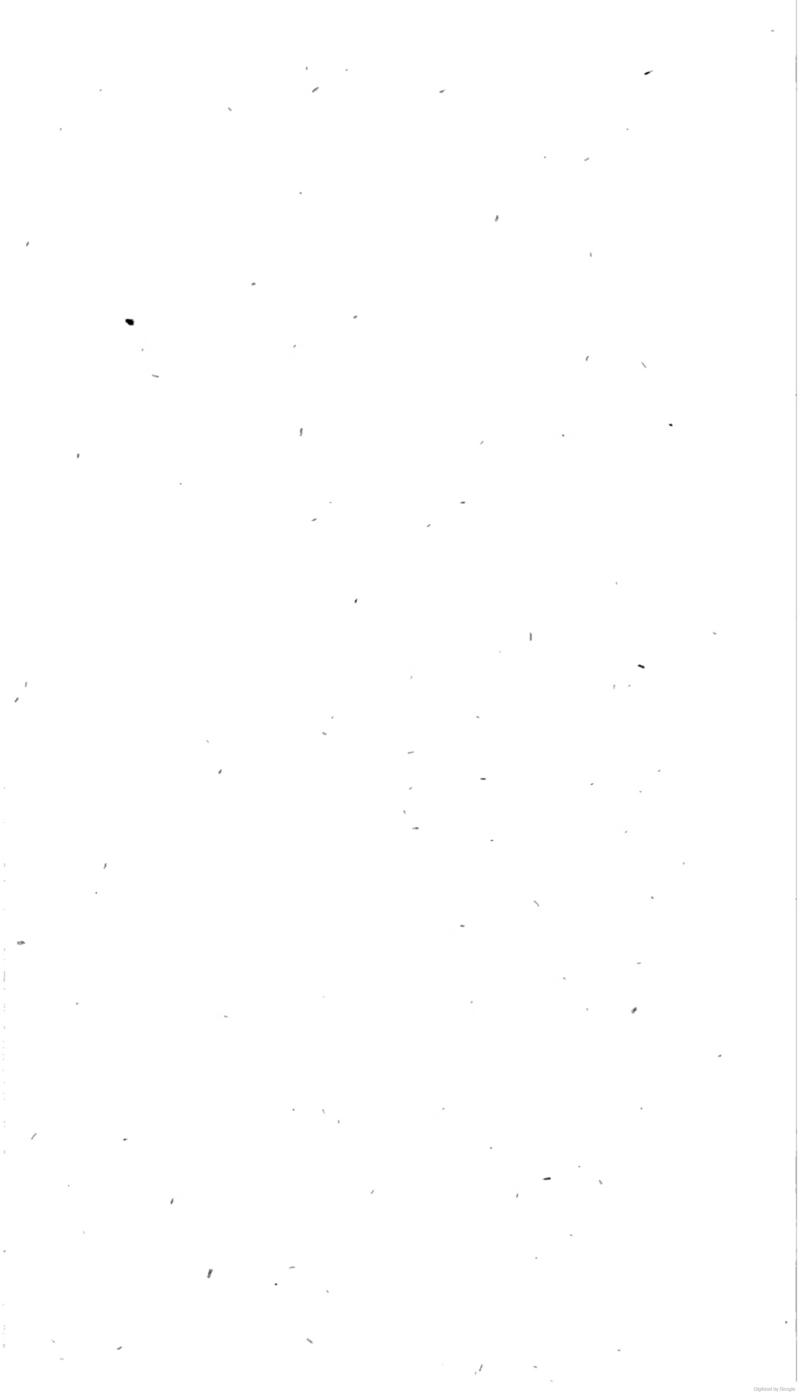
viel tiefer gehenden Erregung der Herzen und Gewissen, wie sie im Reformationszeitalter in Italien zu spüren gewesen sein mußte, so wird man unwillkürlich an jene Naturordnung erinnert, die auch im Reiche der Geister besteht, und die es nicht erlaubt, daß ein unbenützt vorübergegangener Tag des Heils sogleich wiederkehre, wann man seiner schmerzlich und ernstlich begehrt. Was dem italienischen Volke in den vierziger Jahren der Reformationszeit angeboten wurde, das war fertige Speise, das war ein ewiger Inhalt in vollkommen zeitgemäßer Form. Was hingegen jetzt gesucht wird, das ist nicht kurzer Hand zu erreichen durch Repristination der damals verschmähten Botschaft, wie das Zurücktreten der Waldenser-Mission vor dem neuen Geiste des 1849 in Rom commandirenden, seit neuester Zeit aber an der Universität zu Bologna als Professor angestellten Mazzarella deutlich gezeigt hat. Was nun angeeignet werden muß, das ist das Christenthum von 1540 zwar, aber in irgend einem Maße durchdrungen von dem religiösen Ertrag aller der mannigfachen sittlichen und intellectuellen Arbeit, die seither das gemeinsame Interesse und den gemeinsamen Herzschlag der europäischen Culturvölker ausmachte. Für eine solche Form der Verkündigung mögen die geeigneten Herolde freilich seltener zu finden sein. Auch wir halten daher die neulich erfolgte Gründung einer theologischen Lehranstalt zu Florenz für das wichtigste Ereigniß in Bezug auf die zukünftige Entwickelung des Evangeliums in Italien.

Von dem vorliegenden Schriftchen scheidend, kann Referent es sich nicht versagen, dem persönlich befreundeten Verfasser seinen besten Dank für reiche Belehrung und Vieles, was besser ist als bloße Belehrung, darzubringen. Der fröhliche Glaube an die weltüberwindende Macht des Evangeliums weht nicht bloß in dem Werke, sondern theilt sich dem Leser auch mit, ohne daß irgend eine erbauliche oder erweckliche Absicht mit empfunden würde. Das Meiste ruht auf mehrjähriger Augenzeugenschaft oder auf Nachrichten, die der Verfasser dem Privatweg verdankt. Außerhalb seines Horizontes ist freilich fast Alles gelegen, was

südlich von Rom ist, und es bilden daher eine willkommene Ergänzung zu unserer Schrift die vielfachen interessanten Nachrichten, die seit dem Umsturze in Neapel nach Deutschland drangen, hinsichtlich der eigenthümlichen religiösen Bedürfnisse und geistlichen Disposition des süditalischen Volkes, welches in seiner Weise, nur freilich in ganz anderem Sinne, als der schwäbische Theosoph, des Glaubens zu leben scheint, daß die Leiblichkeit das Ende der göttlichen Wege sei.

Lic. Holtzmann.

Miscelle.



Etwas über die Jubelfeier des heidelberger Katechismus in Nordamerika.

Mitgetheilt von D. C. Ullmann.

Im Jahr 1863 vollenden sich drei Jahrhunderte, seit der von Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz veranstaltete heidelberger Katechismus in's Leben getreten ist. Es ist vollkommen in der Ordnung, daß man in diesem Jahre mit besonders eingehender Theilnahme und Pietät des Buches gedenke, welches unter den katechetischen Erzeugnissen der Reformationszeit neben dem kleinen Katechismus Luther's die hervorragendste Stelle einnimmt und in weiten Kreisen bei Jung und Alt so viel Segen gestiftet hat. Der Inhalt des Katechismus und dessen Geschichte bieten für Betrachtung und Erinnerung einen reichen und würdigen Stoff dar, aus dem auch für unsere Zeit mannigfaltige Belehrung, Mahnung und Stärkung geschöpft werden kann. Die schriftstellerische Thätigkeit wird sicherlich nicht unterlassen, diesen Gegenstand zu bearbeiten, und ich spreche namentlich die Hoffnung aus, daß dazu auch die Studien und Kritiken ihren Beitrag liefern werden. Inwiefern auch eine öffentlich gemeinsame und speciell kirchliche Erinnerungsfeier beabsichtigt werde, darüber ist mir wenigstens aus den Ländern, die hier zunächst in Betracht kommen — Deutschland, Schweiz, Niederlande — bis jetzt nichts bekannt geworden. Nur aus weitester Ferne, von jenseits des Oceans, ist mir eine darauf bezügliche Kunde zugegangen, und indem ich hiervon im Folgenden eine kurze Mittheilung mache, hoffe ich, auch den Lesern unserer Zeitschrift etwas Erfreuliches zu melden.

Schon vor längerer Zeit ist von der Synode der deutsch-reformirten Kirche in Nordamerika ein Committee aufgestellt worden, welches die Vorbereitung zu einer Jubelfeier des heidelberger Katechismus im Bereiche dieser Kirche treffen sollte, und bereits unter dem 9. Juli 1861 hat der Vorsitzende, Herr D. H. Harbaugh zu Lebanon, unterstützt von dem in Amerika so kräftig wirkenden Hrn. Prof. Phil. Schaff zu Mercersburg, ein Schreiben an mich gerichtet, welches unter freundlicher Aufforderung zur Mitwirkung seinem wesentlichen Inhalte nach so lautet:

„Die Synode der deutsch-reformirten Kirche der Vereinigten Staaten von Nordamerika hat auf ihrer jährlichen Sitzung im October 1859, gehalten zu Harrisburg, Pennsylvanien, Maßregeln zu einer würdigen Feier des dreihundertjährigen Jubiläums des heidelberger Katechismus auf das Jahr 1863 getroffen und auf ihrer nächstfolgenden Jahressitzung zu Lebanon, Pennsylvanien, zu diesem Zweck folgenden Plan adoptirt, mit dessen Ausführung ein besonderes Committee beauftragt ist.

„Es soll am 19. Januar 1863 eine allgemeine Convention der deutsch-reformirten Kirche in den Vereinigten Staaten stattfinden und mehrere Tage dauern. Vor dieser Convention sollen Memoiren und Abhandlungen über Gegenstände, die mit der Feierlichkeit in historischer und theologischer Verbindung stehen, vorgelesen und dann in freier Debatte besprochen und später sammt den Debatten als ein Gedenkbuch gedruckt werden. Zur zeitigen Bearbeitung solcher Beiträge sollen auch ausgezeichnete reformirte Theologen von Deutschland und der Schweiz eingeladen werden. Als Themata dieser Abhandlungen wurden vorgeschlagen und genehmigt:

1. Die Stadt und Universität Heidelberg mit besonderer Rücksicht auf die Reformationsperiode und die Zeit der Abfassung des heidelberger Katechismus.

2. Die Verfasser des heidelberger Katechismus.

3. Der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz.

4. Die Geschichte der Katechisation in der reformirten Kirche und ihre beste praktische Methode für die Gegenwart.

5. Das Verhältniß des heidelberger Katechismus zu den verschiedenen Confessionen.

6. Die Theologie des heidelberger Katechismus.

7. Die Schicksale des heidelberger Katechismus.

8. Die hauptsächlichsten Ausleger des heidelberger Katechismus.

9. Die schweizerischen Reformatoren.

10. Melanchthon und die melanchthonische Tendenz in Deutschland und ihr Verhältniß zur reformirten Kirche.

11. Die bedeutendsten Kanzelredner der reformirten Kirche.

12. Der Genius und die Aufgabe der deutsch-reformirten Kirche im Verhältniß zur römisch-katholischen, zur lutherischen und zu den nicht-deutschen Zweigen der reformirten Kirche."

Man sieht, die Themata sind mit vieler Sachkenntniß und feinem Tact gewählt und das Gedenkbuch, welches sofort auch in's Englische übersetzt werden soll, kann bei gehöriger Theilnahme recht gehaltvoll und interessant werden. Nach späterer Mittheilung haben bereits eine Reihe deutscher und schweizerischer Theologen ihre Mitwirkung zugesagt, unter denen die Herren Hundeshagen, Lange, Ebrard, Krummacher, Sudhoff, Hagenbach und Riggenbach genannt sind, während als Mitarbeiter in Nordamerika vornehmlich die Herren Nevin, Schaff und Harbaugh thätig sein werden. Man kann nur wünschen, daß das schöne Unternehmen den besten Erfolg haben und durch den beklagenswerthen Bürgerkrieg zwischen dem Norden und Süden des Landes nicht gestört werden möge!

Druckfehler.

S. 663. Z. 14. Die Worte: „Man wird diese Schilderung" u. s. w. bis zu den Worten: „ungünstige Vergleiche anzustellen" (S. 666. Z. 12.) gehören nicht in den Context, sondern zu der Note b. S. 663.

S. 684. Z. 5. v. u. lies: Vitoduri et Steinae.

S. 688. Z. 8. v. u. lies: verschmurzen.

Inhalt des ersten Heftes 1862.

Inhalt des zweiten Heftes.

Inhalt des dritten Heftes.

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Recensionen:

Inhalt des vierten Heftes.

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Recensionen:

Miscelle:

von Dr. Friedr. Wilh. Carl Umbreit:

der Knecht Gottes . .	in 2. Aufl.	Koheleths Seelenkampf	in 2. Aufl.
die Propheten des alten Bundes	„ 3. u. 2. „	Was bleibt	„ 2. „
die Erbauung aus dem Psalter	„ 3. „	die Sünde	„ 2. „
		der Römerbrief . . .	„ 2. „
		kleine Abhandlungen.	

von Dr. August Tholuck:

die Lehre von der Sünde	in 8. Aufl.	die Glaubwürdigkeit	in 3. Aufl.
die Predigten	„ 5. „	der Geist der Wittenberger Theologen .	„ 2. „
die Stunden der Andacht	„ 7. „	die vermischten Schriften	„ 2. „
die Bergpredigt . . .	„ 5. „	die Propheten . . .	„ 3. „
das Evangel. Johannis	„ 8. „	Dissertatio de ortu cabbalae	„ 2. „
der Hebräerbrief . .	„ 4. „		
das Alte T. im Neuen T.	„ 6. „		

von Dr. Carl Ullmann:

die Reformatoren vor der Reformation .	in 2. Aufl.	das Wesen d. Christenthums	in 5. Aufl.
die Sündlosigkeit Jesu	„ 7. „	Historisch od. mythisch?	„ 2. „
		kleinere Abhandlungen.	

Ich berechne den Bogen, zu 16 Seiten, mit $1\frac{1}{4}$ Silbergroschen und lasse die Sammlung bei rascher Folge in Heften, zu 16 Bogen, erscheinen.

Es ist Niemand gebunden, die ganze Folge zu nehmen, und steht der Austritt bei jedem Hefte frei, aber einzelne Hefte oder Abtheilungen in Auswahl werden zu diesem Preise nicht abgegeben.

In allen Buchhandlungen Deutschlands und des Auslandes werden Bestellungen angenommen und können daselbst die ersten Lieferungen eingesehen und geprüft werden.

Bei diesem außerordentlich niedrigen Preis, der nur bei dem Vertrauen einer sehr großen Verbreitung gewährt werden kann, rechne ich auf die allgemeinste Theilnahme in und außer Deutschland.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt der Theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1862. Drittes Heft.

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Recensionen:

Inhalt der Zeitschrift für historische Theologie.

Jahrgang 1862. Drittes Heft.

